AMBROGIO SPREAFICO

EL LIBRO DEL ÉXODO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

MADRID
CIUDAD NUEVA

1995

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS, de la obra de
AMBROGIO SPREAFICO, *Il libro dell'Esodo*, dentro de la serie
«Guide spirituali all'Antico Testamento».
Città Nuova Editrice, Roma 1992

Diseño de la cubierta: RIPOLL ARIAS
Ilustración: Detalle del fresco *Hechos de la vida de Moisés*,
de Sandro Botticelli (hacia 1510). Capilla Sixtina

ISBN 84-254-1886-0

ES PROPIEDAD — DEPÓSITO LEGAL: B. 1598-1995 — PRINTED IN SPAIN

LIBERGRAF S.A. - BARCELONA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. El Éxodo en el Pentateuco: tradición y redacción

Una epopeya antigua, corazón de la fe de un pueblo, memoria de un pasado siempre presente, se ha convertido, en el curso de los siglos, en obra escrita, en literatura, libro en el interior de otros libros, el Pentateuco o la Torá («ley»), como se denomina en hebreo. Esta obra alcanzó su redacción definitiva tras la tragedia del exilio babilónico del 587-586, y muy probablemente bajo su influjo. Se había ido desarrollando poco a poco, a lo largo del tiempo, y, a través de la reelaboración sacerdotal, se venía configurando como la obra llamada a sellar el futuro del pueblo hebreo.

El libro del Éxodo forma parte de esta obra. Conserva la memoria de sucesos antiguos, reinterpretados a la luz de acontecimientos nuevos. Los historiadores han explorado numerosas sendas para llegar a descubrir la realidad que subyace en los diferentes relatos del libro del Éxodo.

En la hipótesis tradicional se aceptaba sin discusión el cuadro histórico descrito por la Biblia: el pueblo de Israel, formado por las 12 tribus, se encuentra en Egipto, reducido a la condición de esclavo por un faraón que no había conocido a José (Éx 1,8). Dios

suscita un hombre, Moisés, que libera a su pueblo de la esclavitud y, tras haberle guiado a través del desierto, lo lleva hasta el umbral de aquel país que Dios había prometido a Abraham, Isaac y Jacob. Pero Moisés muere antes de entrar en la tierra, de modo que será Josué quien se pondrá al frente del pueblo hasta que tome posesión de ella. Tras la liberación de Egipto con el paso del mar (Éx 14-15), la alianza del Sinaí y la ley vinculada a ella se convierten en centro y corazón de aquella experiencia excepcional. Ésta es la parte más sólida y consistente del Pentateuco, que se inicia con Éx 19 y llega a su tramo final en Núm 10; a ella debe añadirse la sección legislativa del Deuteronomio (caps. 12-26).

La exégesis crítica histórica ha sometido a discusión el marco ofrecido por la narración bíblica. Esta exégesis insiste sobre todo en que la unidad de las 12 tribus es fruto de un proceso redaccional que refleja una realidad posterior, sólo alcanzada, por primera vez, bajo el reinado de David. No se puede hablar todavía, efectivamente, de esta unidad en la época en que cabría situar el éxodo de Egipto (siglo XIII).

De los relatos de los libros del Éxodo y los Números, y más tarde de los libros de Josué y de los Jueces, podría extraerse el siguiente cuadro:

a) Entre los siglos XIII y XI se produce, en la zona situada entre Egipto, la actual Siria y Mesopotamia, una serie de desplazamientos de grupos que pueden llegar a articularse como tribus. Está atestiguada, en concreto, en la región del delta del Nilo, la presencia de semitas, entre los que deberían encontrarse las tribus que participaron en el éxodo. De hecho, podemos afirmar con certeza que no todas las tribus israelitas fueron protagonistas de aquel acontecimiento, sino tan sólo una pequeña parte de las mismas, probablemente «la casa de José», formada por los grupos que

se instalaron a continuación en la Palestina central (Efraím, Manasés y Maquir). Algunos especialistas, basándose en un análisis literario de los textos, han defendido la idea de que hubo dos éxodos, uno en el siglo XV y otro en el siglo XIII, éste bajo la guía de Moisés y Josué.

b) Como resultado de estos movimientos, a finales del siglo XIII y comienzos del XII, y coincidiendo con la llegada a Palestina de los pueblos del mar (entre ellos los filisteos), se instaló en aquella zona, desde las vertientes del Hermón hasta el sur de Beer Seba, un número indeterminado de nuevos grupos. Algunos documentos extrabíblios algo anteriores (mitad-final del siglo XIV) nos hablan de grupos de forajidos, de nómadas (llamados en los documentos *shashu, hapiru, tayatu*), con los que tienen que enfrentarse los príncipes de la región palestina y los faraones. Estas tribus, junto con las que procedían de Egipto, ocuparon, ya sea en virtud de campañas militares o mediante asentamientos pacíficos, parte de Palestina, aunque tuvieron que compartirla con los antiguos moradores, a los que la Biblia designa con el nombre genérico de cananeos. El capítulo primero del libro de los Jueces, que relata la instalación de las tribus israelitas en Palestina, nos proporciona una idea –siempre, por supuesto, desde una óptica particular, pero indudablemente más verosímil que la del libro de Josué– de cuál debía ser la situación de Palestina a finales del siglo XIII.

c) La experiencia del Sinaí se coloca en el marco de la marcha desde Egipto a Palestina. Algunos especialistas, como Noth y Von Rad, han opinado, a partir del análisis literario de los textos y de los llamados credos históricos (Dt 26,5-9; Jos 24), que el relato del Sinaí fue en sus orígenes independiente de la tradición de la salida de Egipto. Pero esta tesis ha sido rebatida por De Vaux.

Más allá y por encima de este debate, que es difícil dirimir a partir únicamente del material literario, está el hecho de que la tradición, tanto la más antigua como la más reciente, vincula al ciclo del Sinaí una gran parte de la legislación hebrea, tanto la escrita (Pentateuco) como la oral, codificada más tarde, en la época rabínica (Misná y Talmud). De toda esta legislación, parece ser que sólo el decálogo (Éx 20,1-21) y el código de la alianza (Éx 20,22-23,33) tienen un sustrato antiguo, que tal vez se remonta a la época misma de Moisés. Pero qué ocurrió realmente en el Sinaí, dónde debe localizarse este monte santo, qué tribus participaron en aquel acontecimiento y qué papel desempeñó Moisés, son cuestiones que no tienen fácil respuesta. Puede decirse que un grupo de israelitas, procedentes de Egipto, vivieron, durante su marcha, una singular experiencia religiosa, que se convirtió a continuación en un hecho de fundamental importancia para todo el pueblo. Esta experiencia se caracterizó por la alianza, a la que se vinculaba un código legislativo y la revelación del nombre de Dios.

Desde el punto de vista literario se ha sostenido, sobre todo a partir de la formulación de Wellhausen, que el Pentateuco se compone de varias fuentes literarias, escritas en diferentes épocas de la historia de Israel y recopiladas, en el curso del tiempo, por varios redactores, hasta formar el conjunto que ha llegado hasta nosotros. Serían cuatro las fuentes fundamentales y más extensas: J (= jahvista [o yahvista] así llamada por el uso frecuente del tetragrama JHWH [o YHWH] para designar a la divinidad), E (= elohísta, por la utilización de la palabra Elohim como nombre de Dios), P (= sacerdotal, en cuanto que compuesta por sacerdotes. La sigla P es abreviación del alemán *Priester*, que significa «sacerdote»), D (= deuteronómica, porque tiene su base en el libro del Deuteronomio).

Por poner un ejemplo, Éx 14 puede atribuirse, según los estudiosos, a las tres fuentes, J, E, P, según la siguiente división: J (v. 5*a*.6.10.13*b*.14.19*b*.20*b*. 21*b*. 24.25.27*bc*.28*c*.30), E (v. 5*b*.7.8*b*.9*a*.11-13*a*.15.16. 19*a*.20*a*.21*ac*.22.23*a*.26.27*a*.28*a*.29.31), P (v. 1-4.8*a*. 9*b*.17.18.23*bc*.28*b*). Esta teoría está hoy día sujeta a un profundo proceso de revisión desde varios puntos de vista. Como ejemplo de estas nuevas perspectivas puede leerse la presentación que hace R. Rendtorff de la cuestión del Pentateuco en su *Introduzione all' Antico Testamento* (Claudiana, Turín 1990).

2. Algunas reflexiones teológicas

a) *Hermanos en un pueblo*

Más allá y por encima de estos problemas históricos, queda un hecho irrefutable: la tradición del éxodo se ha convertido en uno de los aspectos fundamentales de la religión de Israel y de Judá. El libro del Éxodo contiene el relato de los orígenes de Israel como pueblo constituido por las tribus que vivieron juntas, en Palestina, desde el año 1000, y formaron, bajo David, el reino de Israel y de Judá. Es un pueblo de hermanos. A Moisés se le presenta «saliendo a visitar a sus hermanos» (Éx 2,11), a pesar de que, según este mismo relato, había vivido siempre junto a la familia del faraón y no se nos dice que conociera inicialmente a los hebreos asentados en Egipto. Con todo, ya desde las primeras líneas, la narración del éxodo subraya esta dimensión, desde la que deben contemplarse aquellas tribus: se trata de un pueblo, de hermanos, de hombres y mujeres ligados a un destino común.

Los relatos patriarcales están ligados redaccionalmente al éxodo (cf. Éx 1,1-7) en la perspectiva de

aquella hermandad que, puesta en duda por la venta de José (Gén 37), se había ido reconstruyendo poco a poco, precisamente en Egipto, y se describe ahora como la nueva realidad de los hijos de Jacob-Israel. Se recomponía así, por vez primera, en este pueblo, lo que parece haberse perdido sin remedio en la historia humana a causa de los sucesos de Caín y Abel, en aquella eliminación del hermano como compañero indispensable para la propia vida y para el futuro de la humanidad. En el éxodo no encontramos ya sólo los nombres de los hijos de Jacob (Judá, Rubén, José, Benjamín, etc.), sino también el de Israel y los hebreos. Se trata de un pueblo: «Oyó Dios su gemido, y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Miró Dios hacia los hijos de Israel, y Dios los reconoció» (Éx 2,24-25).

No sabemos qué realidad concreta encarnaba este pueblo, pero desde esta perspectiva la historia posterior lee e interpreta los acontecimientos del éxodo. El Dios de los padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob de que se habla en Éx 3,6, está llevando a cabo, con la salida de Israel de Egipto, un antiguo proyecto: escoge a algunos hombres para constituirlos en pueblo (Éx 19,4-6) y sellar una alianza con ellos.

Un destino común y una común vocación ligan y unen a este pueblo de hermanos. Nunca se subrayará bastante que la salvación tiene, para Moisés y sus hermanos, una dimensión profundamente colectiva. Nuestra concepción de la salvación y del pecado es, por el contrario, muy individual. Los otros son a menudo extraños, raras veces personas que caminan con nosotros y con los que nos sentimos unidos por un común destino. En el éxodo, el pecado de unos pocos alcanza a todos, arrastra consecuencias para todos, del mismo modo que la intercesión de uno solo, de Moisés, libra de la muerte a todo el pueblo.

Hay un concepto de la madurez, muy difundido

también entre los cristianos, que identifica el ser mayores, ser adultos, con la autosuficiencia, con la capacidad de no necesitar de los otros. Esta idea es exactamente el polo opuesto de la concepción de madurez expresada por la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La madurez, la perfección, como diría el evangelista Mateo al hablar del joven rico, consiste en liberarse de las propias seguridades y en seguir al Señor, no en conservarse a sí mismo pensando en salvarse solos (Mt 19,16-22). El seguimiento implica dependencia y necesidad. El seguimiento, aunque empieza con una elección individual, produce el encuentro con los demás.

b) *Alianza y ley*

Durante el camino del éxodo, Dios entabla con Israel una relación absolutamente especial, llamada alianza. La narración de esta alianza y de sus consecuencias se halla sobre todo en los capítulos 19-24. Se la relaciona con otra estipulada por Dios con los padres, Abraham, Isaac y Jacob: «Yo soy Yahveh. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob con el nombre de El Sadday; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de Yahveh. Además, establecí con ellos mi pacto, para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones, en la que residían como extranjeros» (Éx 6,2-3). Así, pues, el Dios de la alianza es el «Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Éx 3,6).

Con la alianza, Dios se vincula de un modo particular a su pueblo, se compromete con él por pura benevolencia. La ley, en estos textos, es el don de la alianza, más que el entramado que regula esta relación. La alianza tiene el caracter de conexión con una promesa, la tierra, y con un don, la ley.

En el éxodo, Dios se compromete a salvar a su pueblo liberándole de la esclavitud y guiándole hasta la tierra de Canaán: «Los hijos de Israel seguían lamentándose de su servidumbre y clamando; su grito de socorro, salido del fondo de su esclavitud, llegó a Dios. Oyó Dios su gemido, y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob. Miró Dios hacia los hijos de Israel, y Dios los reconoció» (Éx 2,23-25). Si su pueblo clama, Dios le escucha e interviene para salvarlo. Esto es la alianza: una relación de amor, una preocupación, un compromiso que adquiere dimensiones concretas. Dios interviene en la historia de un pueblo esclavo y lo libera.

Pero la intervención de Dios no está exenta de problemas: para liberar a su pueblo necesita que alguien le ayude. Encuentra a Moisés, pero tiene que darse a conocer a él, un hebreo, ciertamente, pero que había vivido siempre entre egipcios. Y tiene que convencerle, porque Moisés plantea muchas objeciones.

Con todo, la mayor de las dificultades procede del faraón, el rey de Egipto, y de su pueblo. La narración de las plagas o prodigios (7,8-10,29) arroja luz sobre la resistencia del faraón, que intenta impedir que Moisés lleve a cabo la obra para la que Dios le ha enviado. El texto habla del «endurecimiento» del corazón del faraón, que no escucha a Moisés.

Pero también Israel ofrece resistencia a Dios y a su enviado: «Al acercarse el faraón, los hijos de Israel alzaron los ojos y vieron que los egipcios marchaban contra ellos; y llenos de temor, clamaron a Yahveh: Dijeron entonces a Moisés: "¿Es que no había bastantes sepulcros en Egipto, para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Por qué hiciste con nosotros esto, el sacarnos de Egipto? ¿No fue esto lo que te repetíamos en Egipto, cuando te decíamos: Déjanos que sirvamos a los egipcios? ¡Mejor nos hubiera sido servir a los egipcios que morir en el desierto!"» (Éx

14,10-12). La resistencia de Israel se prolonga también en el desierto, donde el pueblo, acosado por el hambre y la sed y fatigado por la marcha, se rebela y no reconoce la presencia salvadora de Dios.

Pero es justamente en el desierto donde Dios se muestra a Israel, le guía y le protege. En esta marcha sella Dios, en efecto, la alianza con su pueblo por medio de Moisés (caps. 19ss), manifestando su presencia en medio de ellos, una presencia que se materializa en la nube que acompaña a Israel: «En todos sus desplazamientos, cuando la nube se alzaba de encima del tabernáculo, poníanse en marcha los hijos de Israel; pero si la nube no se alzaba, no se movían hasta el día en que se alzara. Pues la nube de Yahveh se posaba de día sobre el tabernáculo, y durante la noche se hacía de fuego a la vista de toda la casa de Israel, y así todo el tiempo que duraron sus desplazamientos» (Éx 40,36-38). Con estas palabras concluye el libro del Éxodo, como para sellar la presencia protectora de Dios.

c) *El éxodo y los éxodos*

La salida de Egipto se ha convertido, en la tradición religiosa de Israel, en un paradigma salvífico: es decir, también en otros textos se describe y se anuncia la salvación como un éxodo.

El anuncio más conocido, en este sentido, es el del Deuteroisaías (Is 40-55), profeta que vivió en la época del exilio babilónico (587-538). «¡Salid de Babel! ¡Huid de Caldea! Con voz jubilosa anunciad, proclamad esto, hacedlo llegar al confín de la tierra, decid: "Redimió Yahveh a su siervo Jacob." Por estepas los condujo, y no tuvieron sed; agua de la roca les hizo brotar; hendió la roca y corrieron las aguas» (Is 48,20-21). Babilonia es ahora la nueva tierra de la esclavitud de la que

el Señor quiere liberar a su pueblo. Trazará una calzada en el desierto por la que caminará Israel y lo conducirá de nuevo a la tierra de la promesa, como abrió en el pasado un camino en el mar para que su pueblo pudiera salir de Egipto (Is 43,16-19). Así es como Dios mostrará su poder ante su pueblo y Sión podrá gozarse de su salvación (Is 49,8ss).

No es sólo el Deuteroisaías quien anuncia un nuevo éxodo tomando como base de partida los acontecimientos del pasado. También Oseas, Amós, Miqueas, Jeremías, Ezequiel, el Tritoisaías y Zacarías hablan, cada uno a su modo, de esta realidad futura que Dios llevará a cabo en favor de su pueblo. Querría proponer como ejemplo de este anuncio el capítulo 11 de Oseas.

Se redescubren en este pasaje numerosas referencias al éxodo de Egipto, ahora releído a la luz del presente y del futuro de Israel. Para este profeta, Israel, al salir de Egipto, pasa de esclavo a hijo (es mejor traducir el versículo 1 como sigue: «Amé a Israel cuando era esclavo, de Egipto llamé a mi hijo»). La liberación se produce a través de la intervención de Dios, que pronuncia su palabra (el texto dice «llamé», en vez de «hice salir»). La palabra de Dios, que llama a Israel, crea una relación particular, la propia del hijo.

Pero la salvación no es suceso de un instante. El éxodo se prolonga en el desierto, donde el Señor es guía de su pueblo. «Yo enseñé a Efraím a andar» (v. 3) alude a la época del desierto, donde Israel experimenta que su liberación no llega a su plenitud con la salida, como da entender, por un lado, la imagen del yugo de que es aligerado Israel en el desierto («era para ellos como quien quita un yugo de sus mejillas») y, por el otro, la de la curación, descrita como una acción que se prolonga en el tiempo.

Pero a aquel amor y aquella preocupación de

Dios responde Israel con la idolatría y con el desconocimiento de lo que el Señor estaba llevando a cabo (v. 2-3). Al rechazar la guía y la presencia de Dios, Israel interrumpe el éxodo, más aún, recorre el camino inverso y retorna a Egipto (v. 5), del mismo modo que había querido, en el pasado, volverse atrás en el desierto ante las dificultades. Según Os 11, el camino de Israel se interrumpe en el desierto, donde el pueblo niega su relación con Dios. Pero el Señor reanuda el hilo de la historia. Sólo un nuevo acto de la misericordia divina hace posible la culminación del éxodo: «En pos de Yahveh marcharán; él rugirá como un león; y cuando él ruja, vendrán temerosos los hijos desde el occidente. Vendrán desde Egipto temblando como pájaros, como palomas desde el país de Asiria; y yo los haré habitar en sus casas» (v. 10-11). Dios invierte el camino de su pueblo poniéndole en la dirección correcta: de Egipto y de Asiria, es decir, de la esclavitud, a la tierra. Porque las casas son aquí signo de la tierra. La casa es el lugar donde habitará Israel como hijo de aquel Dios que lo había llamado de Egipto.

El texto de Oseas ofrece una singular relectura del éxodo. En primer lugar, se recuerda el éxodo de Egipto, pero con dos términos nuevos. En segundo lugar, se habla de un movimiento de sentido contrario al de la salida de Egipto, porque ahora Israel se dirige a Egipto (v. 5). A este movimiento inverso se le describe como una amenaza divina, pero en realidad es la consecuencia de la elección que hace el pueblo. Podría definírsele como un antiéxodo. Y el profeta anuncia, en fin, para el futuro una nueva marcha desde Egipto y Asiria hacia la tierra. El nuevo éxodo.

Éxodo, antiéxodo, nuevo éxodo son tres modos de hablar de una misma realidad salvífica: la salvación es camino hacia la tierra bajo la guía del Señor. Pero la dirección de la marcha está condicionada por las elec-

ciones de Israel: se puede seguir al Señor (Os 11,10) o a los ídolos (Os 11,2), o los propios caminos: seguirse a sí mismos, como dirá el Tritoisaías (Is 56,11; 57, 10). Pero ni siquiera una vez llegados a la tierra ha alcanzado su meta final el éxodo; también aquí puede fracasar, como dirá Jeremías: «Llegasteis y manchasteis mi tierra, hicisteis abominable mi heredad» (Jer 2,7).

3. La composición del libro del Éxodo

Más allá de las tradiciones literarias que pueden haber confluido en el Pentateuco, a que ya nos hemos referido antes, el libro del Éxodo se presenta, desde el punto de vista redaccional, como una exposición bastante bien articulada, que podemos subdividir del siguiente modo:

I. Israel en Egipto (1,1-15,21)
   1) 1,1-7: del Génesis al Éxodo
   2) 1,8-22: la esclavitud de Israel
   3) 2,1-7,7: Moisés el libertador
   4) 7,8-10,29: las diez plagas o prodigios
   5) 11,1-13,16: los primogénitos y la Pascua
   6) 13,17-15,21: la salida de Egipto

II. Israel en el desierto: la murmuración (15,22-18,27)

III. La alianza (19-24)
   1) Introducción a la alianza (19;20,18-21)
   2) El decálogo (20,1-7))
   3) El libro de la alianza (20,22-23,19)
   4) Conclusión de la alianza (23,20-33;24)

IV. La primera gran recopilación legal: santuario y culto. Prescripciones (25-31)

V. El becerro de oro y la renovación de la alianza (32-34)*

VI. Primera gran recopilación legal: santuario y culto. Ejecución (35-40).

* Los textos bíblicos se toman de la traducción de la Biblia dirigida por Serafín de Ausejo y publicada por Herder. No obstante, en el curso del comentario, el autor prefiere a veces, por motivos exegéticos, dar su propia traducción, recurriendo directamente a los originales. [N. del T.]

BIBLIOGRAFÍA

Sociedad y literatura

R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona [4]1992.

A. Barucq, A. Caquot, J. M. Durand, A. Lemaire y E. Masson, *Scritti dell'antico Vicino Oriente e fonti bibliche* (Piccola Enciclopedia Biblica 2) Borla, Roma 1988.

Varios autres, *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti*, Borla, Roma 1990.

Comentarios

D. Barsotti, *Meditazioni sull'Esodo*, Queriniana, Brescia [3]1971.

G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. El libro del Éxodo*, Fax, Madrid [3]1972.

M. Noth, *Esodo*, Paideia, Brescia 1977.

J. Plastaras, *Il Dio dell'Esodo*, Marietti, Turín 1977.

B.G. Boschi, *Esodo*, Paoline, Roma 1978.

P. Stancari, *Lettura spirituale dell'esodo*, Borla, Roma 1979.

Estudios de introducción o de profundización

E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'esodo*, Paoline, Alba 1956.

H. Cazelles y J. P. Bouhot, *Il Pentateuco*, Paideia, Brescia 1968.
H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona [2]1989.
S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca [2]1985.
S. Quinzio y P. Stefani, *Monoteismo ed Ebraismo*, Armando, Roma 1975.
E. Testa, *Dall'Egitto a Canaan. Le chiamate di Dio alla libertà*, Studio Teologico Porziuncola, Asís 1975.
A. Fanuli, *Dio in strada con l'uomo. Sulle orme dell'Esodo*, Milán 1977.
G. Ravasi, *Esodo*, Queriniana, Brescia 1980.
C.M. Martini, *Vita di Mosè, vita di Gesù, esistenza pasquale*, Roma [2]1980.
Y. Saout, *Il messaggio dell'esodo*, Borla, Roma 1980.
R. Schmid, *Esodo - Levitico - Numeri. Dio in cammino con el suo popolo*, Cittadella, Asís 1987.
A. Rizzi, *Esodo. Un paradigma teologico-politico*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1990.
L. Alonso Schökel y G. Gutiérrez, *La misión de Moisés*, Sal Terrae, Santander 1989.

Comentarios hebreos

D. Lattes, *Nuovo commento alla Torah*, Carucci, Asís-Roma 1976.
A. Segre, *Mosè nostro maestro*, Esperienze, Fossano 1975.
U. Neri (dir.), *Il canto del mare. Omelia pasquale sull-Esodo*, Città Nuova, Roma 1976; versión cast., *El cántico del mar*, DDB, Bilbao 1990.
Rashi di Troyes, *Commento all'Esodo*, dirigido por S.J. Sierra, Marietti, Génova 1988.

El éxodo en la Biblia

A. Spreafico, *Esodo: Memoria e promessa. Interpretazioni profetiche*, Dehoniane, Bolonia 1985.
A. Magnante, *La teologia dell'esodo nei Salmi*, Dehoniane, Roma 1991.

TEXTO Y COMENTARIO

I

UN PUEBLO DE ESCLAVOS
(Éxodo 1)

8*Entonces se alzó en Egipto un nuevo rey que no había conocido a José,* 9*y dijo a su pueblo: «El pueblo de los hijos de Israel es más numeroso y fuerte que nosotros.* 10*Vamos a actuar astutamente con él, no sea que se multiplique todavía más y suceda que, en caso de guerra, se sume también él a nuestros enemigos, luche contra nosotros y se vaya del país.»* 11*Entonces pusieron sobre él capataces de prestaciones personales para oprimirlo con duros trabajos. Así construyó para el faraón las ciudades almacenes de Pitom y Ramsés.* 12*Pero cuanto más lo oprimían, tanto más crecía en número y se propagaba, de suerte que los egipcios llegaron a temer a los hijos de Israel.* 13*Los egipcios sometieron a los hijos de Israel a cruel servidumbre* 14*y amargaron su vida con un trabajo rudo en arcilla, en adobes, en todas las faenas del campo y en toda suerte de trabajos, que les imponían con malos tratos.*

15*Además, el rey de Egipto habló a las parteras de las hebreas, una de las cuales se llamaba Sifrá y la otra Puá,* 16*y les dijo: «Cuando asistáis a las mujeres hebreas que dan a luz, fijaos bien en las dos piedras; si es hijo, matadlo; si es hija, que viva.»* 17*Pero las parteras temían a Dios y no hacían según les había ordenado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida también a los niños.* 18*El rey de Egipto*

*mandó llamar a las parteras y les dijo: «¿Por qué habéis he-
cho eso de dejar con vida a los niños?»* [19]*Respondieron las
parteras al faraón: «No se parecen las hebreas a las mujeres
egipcias. Están llenas de vida, y dan a luz antes que llegue
a ellas la partera.»* [20]*Dios favoreció a las parteras. Y el pue-
blo seguía creciendo y fortaleciéndose.* [21]*Por haber temido a
Dios las parteras, él les hizo que obtuvieran mucha descen-
dencia.* [22]*El faraón dio esta orden a todo el pueblo: «Arroja-
réis al Nilo a todo niño que nazca entre los hebreos, pero
dejaréis con vida a las niñas.»*

El libro del Éxodo se inicia dando los nombres (*we´elleh shemot*, en hebreo = «éstos son los nombres») de los doce hijos de Jacob, cabezas de estirpe de las doce tribus de Israel. Mediante este recurso, se establece una conexión entre los relatos del Génesis y esta obra de Dios, que constituye la continuación de la vieja historia de algunos hombres unidos al único Dios a través de una relación singular. En la obediencia de Abraham, su antepasado común, aquellos hombres imprimieron un giro radical a la aventura humana, expuesta a inmensos peligros por el pecado (Gén 6,5: «Vio Yahveh que era grande la maldad del hombre sobre la tierra, y que todo el designio de su corazón tendía siempre y únicamente al mal»): Dios podía recomenzar eligiendo a alguien dispuesto a seguirle y a obedecerle.

Israel vio en aquellos hombres a sus padres. En virtud de la promesa hecha por Dios, tomaron posesión de la tierra de Canaán, pero tuvieron que abandonarla y bajar a Egipto a causa de una dura carestía. El redactor considera como descendientes suyos a los «hijos de Israel» residentes en Egipto en la época del faraón Ramsés II. En un versículo conciso, pero significativo, se ponen de relieve su número y propagación (v. 7).

Con el versículo 8 se abre un nuevo escenario. Ca-

rece de interés lo que había acontecido en aquel paréntesis temporal. Tal vez habían transcurrido varias generaciones. Lo que el autor pretendía era establecer un hilo en la historia, un vínculo plausible entre una historia llena de problemas y lo que ahora se estaba iniciando. Le han bastado siete versículos para sentar las bases de los acontecimientos posteriores. Así es como funciona el texto sacro: a veces una genealogía dice más que una narración pormenorizada. Baste recordar, a este propósito, las genealogías del libro del Génesis, o la sección inicial del primer libro de las Crónicas, o el árbol genealógico de Jesús en Mateo y Lucas. Los nombres son un recurso narrativo, un modo de escribir la historia, de poner las premisas de algo nuevo que está a punto de irrumpir en la escena.

Estructura del texto

Podemos dividir Éx 1,8-22 en dos partes: I) versículos 8-14; II) versículos 15-22.

I) v. 8: introducción al relato
- v. 9-12: *constatación*: número y fuerza de los israelitas:
  - v. 9: «el pueblo de Israel es más fuerte y numeroso que nosotros»
  - v. 12: «crecía en número y se propagaba»
    - *reacción*: astucia y miedo de los egipcios:
  - v. 10: «vamos a actuar astutamente con él»
  - v. 12: «llegaron a temer a los hijos de Israel»
    - *consecuencia*: opresión - trabajos forzados (v. 11-12*a*)
- v. 13-14: esclavitud

La constatación de la presencia de un número cada vez mayor de israelitas (extranjeros) es considera-

da como una amenaza y provoca una reacción astuta y miedosa, que desemboca en la opresión y en la dura esclavitud.

II) El texto se desarrolla en torno al campo semántico de la vida-generación/muerte:

– vida-generación: parteras (la traducción literal del hebreo dice «las que hacen vivir»; v. 15.17.18.19. 20.21), «dar a luz» (v. 19), «generar» (v. 16), «niño» (v. 17.18), «niño-niña» (v. 16.22), «vivir» (v. 16.17. 18.19.22). Excepto el verbo «vivir», todos los restantes términos responden en hebreo a una misma raíz (*yld).*

– muerte: «matadlo» (v. 16).

Nos hallamos, pues, ante un problema de vida y de muerte. El poder del faraón, que ordena «matar» a todos los niños nacidos en las familias hebreas, tiene un designio de muerte. Sólo algunas mujeres se oponen a esta tentativa «haciendo vivir».

Éx 1,8-22 está dominado por la presencia del faraón (v. 8.11.15.17.18.19.22) que, ante la multiplicación de Israel, pone en marcha un proyecto que conduce de la opresión a la esclavitud y a la muerte. Se insertan en el interior de esta trayectoria algunas mujeres, que luchan por hacer vivir. Su acción tiene su origen en el «temor de Dios» (v. 17).

Comentario

Surge un nuevo monarca en Egipto, que no había conocido a José. Era poco menos que inexcusable justificar aquel comportamiento tan distinto del faraón respecto al «pueblo de los hijos de Israel», que resultaba evidentemente poco comprensible a la vista de todo cuanto José había hecho por el bien de aquel país. Si este rey hubiera conocido a José, sin duda no ha-

bría oprimido a los israelitas, parece querer decir el autor. Y ello tanto más cuanto que, al multiplicarse, Israel no hacía sino convertir en realidad la promesa de Dios, que no puede ser impugnada por la historia de los hombres. Se califica, desde el principio, a Israel como «pueblo» (v. 9).

Pero el faraón está muy lejos de considerar el número y la fuerza de los israelitas como una bendición; ve aquí, por el contrario, una amenaza que podría provocar conflictos. Se expresan magníficamente las intenciones del faraón a través del verbo hebreo, cuya traducción literal dice «seamos más sabios que él» (v. 10). El faraón distorsiona la auténtica finalidad de aquella sabiduría que había inspirado la conducta de José para con los egipcios, y la convierte en instrumento de opresión. Hay en esta decisión algo de antinatural y un desconocimiento de la historia. Su comportamiento está dictado por el temor de que Israel amenace su poder mediante la guerra, un temor que se explicita en el versículo 12 llega a convertirse en pesadilla. Se inicia cuando comienza a sentirse la presencia del otro no como una ayuda, sino como un peligro que debe eliminarse lo más rápidamente posible, porque ese otro se hace insoportable. No eran muy diferentes los sentimientos de Caín respecto de Abel (cf. Gén 4), que también en este caso desembocaron en la muerte.

En Éx 1 se expone con gran habilidad literaria el temor creciente a medida que crece Israel. La consecuencia de esta actitud lleva inmediatamente a la opresión-esclavitud, descrita mediante una serie de términos que inundan, de una manera poco menos que obsesiva, esta parte del capítulo primero: «imponer» (v. 11), «duros trabajos» (v. 11), «oprimir» (v. 11.12), «esclavizar-hacer trabajar en esclavitud» (de una misma raíz hebrea, que aparece nada menos que cinco veces en los v. 13-14), «dureza» y «malos tratos»

(v. 13.14). El faraón implanta un durísimo régimen de esclavitud, consistente en un trabajo alienante, del que no se saca ningún provecho.

Podría titularse el cuadro ofrecido en Éx 1,8-14 «la imposible convivencia». En vez de aprovechar la presencia de los israelitas para construir un futuro común, como había ocurrido en los tiempos de José, el faraón, incitado por el miedo, desencadena un proceso que finalizará con su propia eliminación. El comportamiento del monarca está en frontal oposición con el designio y la bendición de Dios que, a pesar de la esclavitud, sigue multiplicando al pueblo de Israel.

Así, pues, el miedo no sólo incita a hacer esclavos a los demás, sino que desemboca, al final, en la muerte. El designio de muerte del faraón choca con la oposición de dos mujeres. No deja de ser sorprendente que en una sociedad que no tenía nada de feminista sean justamente dos mujeres las que inician una forma de resistencia contra los mortíferos propósitos del faraón.

También en otros episodios bíblicos intervienen mujeres en momentos cruciales y difíciles para salvar a Israel. Tal es el caso de la profetisa Débora, que en Jue 4 conduce a la victoria a las tribus del Norte, en vivo contraste con el temor de un gran general como Barac, y frente a un ejército aguerrido y numeroso, a las órdenes de Siserá. Y es también una mujer, Yael, la que, en este mismo episodio, da muerte a Siserá. Otro tanto ocurre con Ester y Judit, que se enfrentan al enemigo con valor y astucia y logran salvar a su pueblo.

Pero se trata de figuras excepcionales, un poco fuera de la norma y de la mentalidad común. En Éx 1 se trata de dos parteras. No deja de ser significativo que sean ellas quienes hacen posible la supervivencia de los hebreos en Egipto, lo que las sitúa, en cierto modo, en los inicios de la salvación operada por Dios.

En un mundo dominado por el faraón y por el

miedo, la rebelión arranca de la debilidad. ¿Por qué este valor en la flaqueza? Hay una frase en el texto que aclara el origen de la fortaleza de esas dos parteras: «Temían a Dios» (v. 17). El temor de Dios contrasta con el miedo del faraón. Se trata de la conciencia de la presencia de Dios en la vida de los hombres en una situación en la que parecía estar totalmente ausente, porque estaba impregnada de esclavitud y muerte. El temor de Dios, descrito en otro pasaje (cf. Prov 1,7) como «principio de la sabiduría», es lo que permite a esas dos mujeres oponerse con astucia a la sabiduría homicida del faraón y hacer fracasar su proyecto de muerte. Se aprecia esta sabiduría femenina, fruto del temor de Dios, en la respuesta que dan al faraón, cuando hace indagaciones sobre su desobediencia: «No se parecen las hebreas a las mujeres egipcias. Están llenas de vida, y dan a luz antes que llegue a ellas la partera» (v. 19).

Este temor de Dios atrae la bendición divina sobre las parteras, pero no paraliza el proyecto del faraón (v. 22). En una situación dramática, de esclavitud y opresión, sólo dos mujeres se atreven a desafiar al poder para hacer fracasar los designios de muerte que se están poniendo en marcha. Pero todo parece naufragar. ¿Dónde está Dios? ¿Por qué no interviene? Cuanto a los efectos, la ausencia de Dios es total: sólo se le menciona de forma negativa, en relación con el comportamiento de las parteras y en el marco de la bendición que su conducta acarrea sobre ellas y sobre su pueblo. Pero, ¿qué significado tiene una bendición que no consigue contrarrestar un designio de muerte y de servidumbre? El primer capítulo del Éxodo se cierra dejando sin respuesta estas preguntas. La única cosa clara es la esclavitud de Israel, cada vez más dura. La única tentativa de oposición provoca una áspera reacción del faraón, que parece no dejar ya ningún resquicio a la supervivencia: «El faraón dio esta orden

a todo el pueblo: "Arrojaréis al Nilo a todo niño que nazca entre los hebreos, pero dejaréis con vida a las niñas"» (v. 22).

La situación de Israel en Egipto es el paradigma de tantas otras esclavitudes de que ha estado y sigue estando lleno el mundo. Baste recordar el tremendo destino de los judíos en los campos de exterminio, perpetrado por un poder homicida y ciego. Pero, ¡cuántas han sido y son las esclavitudes también en nuestro mundo democrático y liberal! ¿No es acaso una forma de esclavitud la dependencia económica y cultural de tantos países pobres del Sur respecto al Norte rico?

La esclavitud y la opresión proceden de un mundo de poderosos, que imponen sus propias leyes a los débiles y que, empujados por el miedo, no aceptan convivir con la diversidad. Se repite una y otra vez la historia de Caín y Abel: Caín no acepta la diversidad de Abel, el débil (la palabra *hebel*, que traducimos con el nombre propio Abel, significa en hebreo «el nadie», «el que no cuenta»), como necesaria para la humanidad. Nace, por el contrario, la envidia, el miedo, que llevan, casi sin quererlo, a la muerte. El otro se convierte en amenaza para la propia seguridad y la propia fortaleza, no en ayuda. Así aparece sellada la historia de los hombres. Así se inicia el éxodo: en los primeros compases de la historia de Israel reaparece la misma lógica de fuerza y de dominio de quienes se exaltan a sí mismos y esclavizan a los demás, eliminándolos de la propia existencia.

II

MOISÉS, EL SALVADO DE LAS AGUAS
(Éxodo 2)

[1]*Un hombre de la casa de Leví fue y tomó por esposa a*
una hija de Leví. [2]*La mujer concibió y dio a luz un hijo; y*
viéndolo hermoso, lo tuvo oculto durante tres meses. [3]*No pu-*
diendo tenerlo escondido por más tiempo, tomó una cesta de
papiro, la calafateó con betún y pez, puso en ella al niño y la
dejó entre los juncos de la ribera del Nilo. [4]*La hermana del*
niño se quedó a distancia, para ver qué le sucedía. [5]*Bajó la hi-*
ja del faraón a bañarse en el Nilo; y mientras sus sirvientas
se paseaban por la orilla del río, divisó ella la cesta entre los
juncos y mandó a una sirvienta suya que se la trajera. [6]*Al*
abrirla, vio que en ella había un niño, y que el pequeñín llo-
raba; y compadecida de él dijo: «Es un niño de los hebreos.»
[7]*Dijo la hermana del niño a la hija del faraón: «¿Quieres que*
vaya y te llame una nodriza de entre las mujeres hebreas para
que te críe al niño?» [8]*«Ve», le dijo la hija del faraón. Fue la*
joven y llamó a la madre del niño. [9]*La hija del faraón le dijo:*
«Llévate a este niño, críamelo, y yo te daré tu salario.» La
mujer tomó al niño y lo crió. [10]*Cuando el niño fue mayorcito,*
se lo llevó a la hija del faraón, y fue para ésta como un hijo.
Lo llamó Moisés, pues se dijo: «De las aguas lo saqué.»

[11]*Un día, cuando Moisés era ya mayor, salió a visitar a*
sus hermanos y fue testigo de las cargas que pesaban sobre
ellos. Y vio cómo un egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de

sus hermanos. [12]Miró a uno y otro lado y, viendo que no
había nadie, mató al egipcio y lo enterró en la arena. [13]Salió
también al día siguiente, y advirtió que dos hebreos se pelea-
ban. Dijo al agresor: «¿Por qué pegas a tu compañero?»
[14]Le respondió el agresor: «¿Quién te ha constituido prín-
cipe y juez entre nosotros? ¿Piensas acaso matarme, como
mataste al egipcio?» Se atemorizó Moisés y se dijo: «Cier-
tamente se ha divulgado el hecho.» [15]Enterado el faraón del
hecho, buscaba a Moisés para matarlo; pero Moisés huyó de
la presencia del faraón y se fue a habitar en el país de Ma-
dián. Y se sentó junto a un pozo.

[16]Tenía el sacerdote de Madián siete hijas, las cuales
fueron a sacar agua y llenar los pilones para abrevar el re-
baño de su padre. [17]Llegaron unos pastores y las echaron;
pero Moisés se levantó, salió en su defensa y les abrevó el
ganado. [18]Cuando volvieron ellas junto a Reuel, su padre,
les dijo éste: «¿Cómo venís hoy tan pronto?» [19]Le respon-
dieron ellas: «Un egipcio nos ha librado de la mano de los
pastores, e incluso él mismo se puso a sacar agua por nos-
otras y abrevó el rebaño.» [20]Preguntó él a sus hijas: «Y
¿dónde está? ¿Por qué habéis dejado allá afuera a ese hom-
bre? Llamadle para que coma algo.» [21]Moisés accedió a mo-
rar con aquel hombre, el cual le dio por mujer a su hija Sé-
fora. [22]Séfora dio a luz un hijo y él lo llamó Guersom, pues
dijo: «Forastero soy en tierra extranjera».

[23]Sucedió que, durante este largo período, murió el rey
de Egipto, y los hijos de Israel seguían lamentándose de su
servidumbre y clamando; su grito de socorro, salido del
fondo de su esclavitud, llegó a Dios. [24]Oyó Dios su gemido,
y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob.
[25]Miró Dios hacia los hijos de Israel, y Dios los reconoció.

Estructura del texto

El capítulo puede dividirse en tres partes: I) versículos 1-10; II) versículos 11-22; III) versículos 23-25.

En la primera parte se narra, en estilo legendario, el nacimiento y crecimiento de Moisés. La segunda parte está articulada en torno a dos verbos de movimiento, que caracterizan las acciones de Moisés al principio y al fin de los versículos 11-15: «salir» (v. 11.13), «huir» (v. 15). Los versículos 16-22 presentan otro cuadro sobre su vida en Madián, que concluyen con una opinión personal sobre su nueva situación: «Forastero soy en tierra extranjera.» La tercera parte se añade de una manera poco menos que inesperada, enlazando idealmente con el final del capítulo primero y preparando la intervención de Dios del capítulo tercero.

Comentario

Para describir el nacimiento de Moisés y su milagrosa salvación, el autor recurre a un género literario utilizado en el antiguo Oriente Próximo. Ya lo había empleado un relato parecido para narrar el nacimiento de Sargón, poderoso monarca mesopotámico del siglo XXV: su madre «lo dio a luz en secreto y lo colocó en una cesta de cañas, cuya puerta cerró con betún». El lenguaje de la Biblia no se distancia de la cultura en que vive, aunque modifica constantemente los modelos, los esquemas, los motivos, las estructuras. La revelación se injerta en el aspecto humano de la palabra: Dios habla a los hombres, pero al hablar asume un rasgo de por sí característico de la humanidad y acepta también, por consiguiente, sus limitaciones históricas y culturales.

La narración insiste, ante todo, en el hecho de que Moisés es un hijo de Israel. No era, en efecto, algo que pudiera darse por descontado. El nombre es egipcio: Moisés es un apelativo que aparece en otros nombres egipcios compuestos, como Tut-mosis, A-mosis, Ra-

meses. Moisés es aceptado como «hijo» por la hija del faraón y recibe una educación egipcia (v. 10). La etimología propuesta en el versículo 10 («de las aguas lo saqué») tiene carácter popular y no responde a la significación originaria del nombre, que se deriva probablemente de la raíz egipcia *msy*, «dar a luz».

Una vez más, el texto no menosprecia las vinculaciones de Moisés con Egipto, no menosprecia su nombre y su educación egipcios. No deja de ser sorprendente que uno de los personajes más significativos de la religión de Israel fuera educado no en la sabiduría de los hebreos, sino en la de los egipcios, que no fueron ciertamente, en el curso de la historia, amigos de Israel. Y, sin embargo, fue justamente ese hombre el que liberó a su pueblo.

Su origen hebreo está ligado a la tribu de Leví. No se podía haber hecho peor elección. Podría haber sido de la tribu de Judá, o de la de Efraím o Benjamín, mucho más prestigiosas a los ojos de todos. Los destinos de la tribu de Leví fueron contradictorios: maldecida por su violencia (cf. Gén 49,5-7; 34,25-29), es, sin embargo, la tribu santa, bendecida por Dios (cf. Éx 32,26-29; Núm 3). Pero Éx 2 no dista mucho de Gén 49: de nuevo aflora el contraste: Dios no elige según las expectativas humanas. Es ésta una constante de las elecciones divinas. Baste recordar a Caín y Abel (Gén 4), a Jacob y Esaú (Gén 27), a José (Gén 37ss), o a David (1Sam 16,1-13). Dios elige al débil, al último, como portador de la bendición.

Es, de nuevo, la intervención de dos mujeres, una hebrea y una egipcia, la que salva a Moisés. Fue el primer salvado de las aguas. Carece de importancia la etimología originaria de su nombre. Con un procedimiento etimológico discutible desde el punto de vista científico, él es el «salvado de las aguas», como una especie de prefiguración misteriosa de la salvación que Dios llevará a cabo con su pueblo haciéndole pa-

sar a través del mar (Éx 14). Él, destinado a la muerte, débil, abandonado, indefenso, es salvado mediante una intervención misteriosa.

En 2,11-14 se presenta a Moisés con dos acciones repetidas, que caracterizan su comportamiento: «salir» (v. 11), «ver» (v. 11). Al principio no se nos dice nada de él, salvo que «se hizo mayor». «Sale» dos veces (v. 11.13). Su primera salida fue para visitar a «sus hermanos». Hasta ahora, el texto había hablado de hebreos (1,15.22; 2,6) o de hijos de Israel (1,9.12.13), pero ahora se habla de hermanos. Moisés comienza por salir fuera de sí mismo, y, al hacerlo, reconoce en aquel pueblo de esclavos a sus hermanos. El éxodo transforma el punto de vista de Moisés, su relación con quienes le rodean.

Es el éxodo el que permite ver la condición de los otros. No es obvio ni puede darse por supuesto que se advierte la injusticia y la esclavitud de los demás. Al salir, Moisés «ve», cae en la cuenta de la servidumbre a que están sometidos sus hermanos. *Ve* «los duros trabajos» (v. 11), y *advierte* asimismo a continuación tanto la injusticia cometida contra ellos (v. 11*b*), como la que cometen ellos entre sí (v. 13). Su reacción no se limita a lamentarlo y sentirse conmovido: pasa a los hechos y actúa como juez. Es así como sus propios hermanos interpretan su conducta: «¿Quién te ha constituido príncipe y juez entre nosotros?» (v. 14). Se le describe como a un juez que no puede ver la injusticia sin tomar partido. Su justicia no es un simple talante personal. Es justo porque al ver la injusticia pasa a la acción. Está sediento de justicia. Su figura se asemeja aquí a la de los profetas. Pensemos en Amós, Isaías, Jeremías o, en fin, en Juan Bautista. Una de las tareas fundamentales del profeta es, en efecto, denunciar la injusticia bajo sus diversas manifestaciones (cf. Is 5,1-24; Am 2,6-8; 5,10-13; Ez 22,1-16).

Pero la acción de Moisés no tiene como resultado

la supresión de la injusticia. Al contrario, provoca una situación que le obliga a «huir». Pensaba resolver la injusticia mediante la violencia, matando a un egipcio. Pero la violencia, parece sugerir el texto, no elimina la injusticia, sino que empeora aún más la situación y tapona las vías de salida. El poder del faraón consideró inmediatamente la acción de Moisés como una amenaza y «le buscaba para matarlo» (v. 15). Su huida parece la declaración del fracaso total de su intento y de cualquier otra iniciativa para liberar a aquel pueblo de la esclavitud.

Se afincó en el país de Madián. Aflora aquí de nuevo el sentido de la justicia de Moisés, que se levanta para defender a las hijas de Reuel. Es significativo el dato de que las jóvenes le tomen por egipcio, no por hebreo (v. 19). Ser hebreo, hermano de aquel pueblo de esclavos, es algo que figura en los acontecimientos de la vida de Moisés más casi como una conquista que como un destino seguro y garantizado a través de la generación. Veremos más adelante los esfuerzos que tuvo que desplegar para conseguir que su pueblo le aceptara como enviado de Dios. Con todo, Moisés se adapta rápidamente a su nuevo estado y olvida la situación de su pueblo, o surge al menos un cierto sentido de impotencia en lo referente a su condición de esclavos. Se casa, forma una familia: se reinserta en la normalidad. Es cierto que sigue latente el sentimiento de vivir en una tierra que no es la suya; se considera un *ger*, un «emigrante (o "forastero") en tierra extranjera» (v. 22). También Abraham se consideraba «forastero y advenedizo» (Gén 23,4), y su descendencia «será extranjera» en la tierra de Egipto (Gén 15,13). Es emigrante o forastero quien vive en un país que no es el suyo. En este punto, Moisés tiene viva conciencia de pertenecer a otro pueblo, aunque sus decisiones parezcan insinuar lo contrario. El desierto no parece responder a una especie de lugar

ideal, casi buscado por Moisés. Es, más bien, una región a la que se huye. En este sentido, sus vicisitudes anticipan una vez más, sin saberlo, las de su pueblo: huye, como Israel, de Egipto; va al desierto, como irá Israel. Vive aquí, sin duda, una experiencia absolutamente singular, en su encuentro con Yetró-Reuel, aquel sacerdote madianita de un Dios no nombrado, pero que se aparecerá a Moisés como el Dios de los padres.

Existe un contraste evidente entre los versículos 23-25 y el aparente epílogo de la historia de Moisés. Moisés huye de Egipto, mientras que sus hermanos siguen aherrojados en su situación de esclavitud. ¿Quién se cuidará de ellos? Tras dar la noticia de la muerte del rey de Egipto, se dice que «los israelitas... clamaron desde el fondo de su esclavitud... y su grito llegó a Dios» (v. 23). No se dice que clamaran a Dios, sino sencillamente que clamaron. Es un clamor sin destinatario explícito. El verbo hebreo es un vocablo técnico del lenguaje jurídico y procesal, que designa la acción del inocente que recurre al juez para reclamar su derecho (cf. Gén 4,10; 1Sam 7,8-9; 2Re 8,3; Is 19,20; Prov 21,13). En los salmos son los pobres, los enfermos, los perseguidos quienes claman a Dios para que les salve: «Mi voz hacia el Señor: yo clamo, mi voz hacia el Señor: yo imploro... Hacia ti, Señor, yo clamo y digo: Tú eres mi refugio, tú mi parte en la tierra de los vivos» (Sal 142,2.6).

Si un oprimido clama, Dios no puede dejar de oír su grito: «Cuando el pobre lo invoca, él escucha y lo libra de todos sus aprietos» (Sal 34,7). Dios se siente comprometido con Israel en virtud de una alianza que le obliga jurídicamente a intervenir en su ayuda. Tal vez a nosotros nos resulte hoy extraño este tipo de relación, que puede incluso parecer forzado. Es, de todas fromas, extraordinario e imprevisible que un Dios se vincule hasta tal punto a los hombres que se

sienta en el deber de intervenir cada vez que se pisotean los derechos de sus aliados. De hecho, al igual que un juez en el proceso, Dios «escucha» el clamor y «recuerda su alianza». El recuerdo no es aquí algo meramente intelectual; escuchar significa actualizar, actuar, salvar. La eucaristía es un memorial en el sentido de que realiza lo que celebra. Dios recuerda la alianza y, al recordarla, la renueva y actualiza. Como Moisés, «ve» la situación de los israelitas y toma nota.

Era casi necesario que los israelitas clamaran desde el fondo de la esclavitud. La salvación parte siempre, en efecto, de la esclavitud, de la conciencia de una necesidad. Aquí no parece que sea preciso clamar precisamente a Dios, sino tan sólo clamar, porque el clamor revela la necesidad de ser salvados. Si Israel clama, si el pobre clama, si el hombre clama desde su esclavitud, Dios escucha e interviene para salvar. Dios sólo esperaba aquel clamor para acudir en ayuda de su pueblo; sólo espera nuestro grito, nuestra protesta, para socorrernos y librarnos del mal. El profeta Habacuc grita, protesta, promueve un pleito debido a la violencia y la injusticia que le rodean. Dios parece callar, pero luego interviene para restablecer la justicia.

III

LA MANIFESTACIÓN DE DIOS
(Éxodo 3,1-6)

[1]*Apacentaba Moisés el rebaño de Yetró, su suegro, sa-*
cerdote de Madián; condujo el rebaño más allá del desierto
y llegó hasta la montaña de Dios, Horeb. [2]*Se le apareció el*
ángel de Yahveh en una llama de fuego, en medio de una
zarza; y vio Moisés que la zarza ardía en el fuego, pero no
se consumía. [3]*Díjose entonces Moisés: «Voy a ver ese gran*
prodigio: por qué no se consume la zarza.» [4]*Viendo Yah-*
veh que se acercaba para mirar, lo llamó de en medio de la
zarza y le dijo: «¡Moisés, Moisés!» Él respondió: «Heme
aquí.» [5]*Y él dijo: «No te acerques acá, y quítate de los pies*
las sandalias; pues el lugar donde estás, tierra santa es.»
[6]*Y añadió: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abra-*
ham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Entonces Moi-
sés se cubrió el rostro, porque temía fijar su mirada en
Dios.

Estructura del texto

La narración se presenta como una teofanía, una manifestación de Dios al hombre. Tiene una profunda unidad, que se prolonga en los versículos siguientes. Es también el inicio de un relato de vocación y de mi-

sión: Moisés es llamado por Dios, que le confía una tarea relacionada con su pueblo. En el resto del capítulo 3 y en el capítulo 4 se perfila de una manera mucho más precisa la misión del enviado.

La estructura de estos versículos es sencilla: a una introducción que señala el lugar geográfico del episodio (v. 1), sigue una teofanía (v. 2), con la correspondiente reacción y el diálogo entre Dios y el hombre (v. 3-6).

Comentario

Hasta ahora no se había dicho, en esta narración, que Moisés hubiera tenido experiencias religiosas ni que conociera al Dios de los padres, Abraham, Isaac y Jacob. La figura del Dios de Israel parecía estar fuera del horizonte de la vida de este hombre, que se había adaptado perfectamente a su nueva situación en el país de Madián.

Moisés se ha convertido en pastor, actividad por lo demás común para los habitantes de zonas esteparias o desérticas. Se aventura más allá del desierto, hasta llegar al monte de Dios. Se trata de un lugar conocido, tal vez centro de un culto preisraelita. El nombre de Horeb ha sido añadido a partir de denominaciones posteriores que se remontan a la fuente deuteronómica, que llama así al Sinaí (cf. Dt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69). Es imposible precisar la denominación original de este monte, y resulta también difícil señalar su ubicación exacta. Los especialistas han propuesto numerosas hipótesis. Su localización actual, en la parte meridional de la península homónima, se remonta a una tradición cristiana del siglo IV (cf. el comentario al capítulo 19).

Aparte este problema histórico-geográfico, el relato nos describe uno de los momentos culminantes del

éxodo: el encuentro de Moisés con Dios. El protagonista de la teofanía es inicialmente «el ángel de Yahveh» (v. 2), pero a continuación es ya «Yahveh» y «Dios» (v. 4). Es un procedimiento que reaparece en otros pasajes de manifestaciones de Dios a los hombres. Véase, por ejemplo, Gén 22, donde al principio es Dios quien llama a Abraham (v. 1) y figura a continuación el ángel de Yahveh (v. 11.15), pero es evidente que se trata de la misma persona. De hecho se dice: «Ahora sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado a tu hijo, tu único hijo» (v. 12). Son numerosos los testimonios en los que el ángel de Yahveh es Yahveh mismo (cf. también Gén 16,7-13; 21,17-20).

La teofanía acontece a través del fuego. «Se le apareció el ángel de Yahveh en una llama de fuego» (v. 3). Dios se manifiesta con mucha frecuencia en la Biblia a través de los elementos de la naturaleza, como el fuego, el viento, el terremoto, la tempestad, el rayo. Tal vez sería mejor decir que, en sus manifestaciones a los hombres, se hace acompañar por estos elementos (cf. Am 9,5; Ez 1-2; Sal 18,8-16; 29; 68,8s). Aquí es el fuego el que acompaña a la teofanía. No es, sin embargo, el fuego lo que llama la atención de Moisés, sino más bien el hecho de que la zarza, envuelta en llamas, no se consuma. La curiosidad, el prodigio, inducen a Moisés a aproximarse para ver aquel gran espectáculo. Aquel hombre se siente atraído, como sin darse cuenta, por un fenómeno inhabitual y esto le invita a buscar, le acerca al lugar de Dios.

La búsqueda de Dios puede nacer también de la admiración que suscitan algunas cosas, se diría que de la curiosidad. Según el Evangelio de Juan, los primeros discípulos buscaron a Jesús movidos por la curiosidad; querían saber quién era, ver dónde vivía: «Al día siguiente, Juan estaba otra vez allí con dos de sus discípulos. Y fijando la vista en Jesús, que pasaba, dice: "Éste es el Cordero de Dios." Al oírlo hablar así,

los dos discípulos siguieron a Jesús. Volviéndose entonces Jesús y mirando a los que lo seguían, les pregunta: "¿Qué deseáis?" Ellos le contestaron: "Rabbí –que quiere decir 'Maestro'–, ¿dónde vives?" Él les responde: "Venid y lo veréis." Fueron, pues, y vieron dónde vivía; y se quedaron con él aquel día. Era, aproximadamente, la hora décima» (Jn 1,35-39).

Moisés no sabía absolutamente nada de lo que estaba aconteciendo. Se acerca, pero es detenido por la voz de Dios, que le llama por su nombre: «Moisés, Moisés.» Lo mismo le ocurrió a Samuel, mientras estaba, de noche, en el templo del Señor; fue llamado por tres veces, y sólo a la tercera, con un doble «Samuel, Samuel», reconoció la voz de Yahveh. Como Samuel, también Moisés responde sin reconocer a su interlocutor: «Heme aquí.» En esta respuesta no se trasluce ninguna prontitud, ningún tipo de disponibilidad frente a la llamada de Dios. Responde como habría respondido a cualquiera que le hubiera llamado por su nombre. De hecho, en la secuencia del capítulo veremos aparecer su resistencia frente a la tarea que el Señor quiere confiarle.

El prodigio no le lleva aún a advertir que se halla en presencia de Dios. El lugar de Dios es santo y el hombre no puede presentarse ante la divinidad con su vestimenta habitual. Existe en la Biblia un vivo sentido de la santidad de los lugares donde se aparece Dios. «Ciertamente está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía. Tuvo miedo y exclamó: "¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que la casa de Dios y la puerta del cielo"» (Gén 28,16-17). No son muy distintas de estas palabras de Jacob, que encontró a Dios en Betel, las que dirige el mismo Dios a Moisés en Éx 19,10-12: «Después dijo Yahveh a Moisés: "Ve al pueblo y haz que se purifique hoy y mañana. Que laven sus vestidos y estén prontos para el día tercero, pues al tercer día descenderá Yahveh, a la vista de todo el

pueblo, sobre la montaña del Sinaí. Fijarás al pueblo un límite alrededor de la montaña y le dirás: Guardaos de subir a la montaña y de tocar la falda del monte; porque quien tocare la montaña morirá sin remisión".» Para el antiguo Israel, al igual que para los pueblos limítrofes, el problema no es tanto la existencia de Dios cuanto más bien su presencia concreta en el mundo, en este o en aquel lugar. Nunca se discute la existencia de Dios; el problema gira en torno a su posibilidad de actuar, de mostrar su poder frente a los otros dioses. Tras la catástrofe del exilio babilónico, por ejemplo, el Deuteroisaías intentará convencer al pueblo de la capacidad de acción de Dios, de su omnipotencia y su poder: «¿A quién me compararéis que se me parezca?, dice el Santo. Levantad a lo alto vuestros ojos y mirad: ¿Quién creó aquello? Él saca en orden su ejército, llama por su nombre a todos ellos; ante el grande en poder y ante el potente en fuerza ni uno solo falta» (Is 40,25-26). Y otro tanto hará también el Tritoisaías para responder a la desconfianza de su pueblo frente a Dios: «Mirad que no es demasiado corta la mano de Yahveh para salvar, y no es demasiado duro su oído para oír» (Is 59,1).

El sentido de lo sacro y de la santidad del lugar habitado por Dios no es producto arcaico de una cultura primitiva, sino un rasgo esencial de toda religión verdadera. En él se manifiestan la diversidad y la alteridad de Dios que, aunque se acerca al hombre, no se asemeja enteramente a lo humano. Incluso cuando habla con los hombres, Dios es inaccesible. Su santidad implica comunicación con los hombres y, a la vez, separación, trascendencia. Hay una esfera de lo sacro, de lo santo. Todo cuanto pertenece a la esfera de Dios, cuanto entra en comunión con él, es, para decirlo con sinónimos, santo y puro. En tiempos más recientes, Israel codificará mediante leyes cada vez más precisas la diferencia entre lo santo-puro y lo no

santo-impuro. Hay un ejemplo típico de esta codificación en la ley de santidad recogida en Lev 17-26, o en el tratado *Tehorot* (= las cosas puras) de la Misná, recopilación de leyes orales llevada a cabo en el siglo II d.C. En los mismos evangelios aflora el contraste entre puro e impuro, santo y no santo. A los demonios se les llama «espíritus impuros» (cf. Mc 1,23), en cuanto que son expresión del mal, de una fuerza opuesta a Dios. Jesús, en cambio, es reconocido por estos mismos espíritus impuros como «el santo de Dios», el portador de la vida de Dios y de su poder (cf. Mc 1,24). Santo es el apelativo con que los serafines cantan a Dios en Is 6,3 y que la Iglesia repite en su liturgia eucarística como reconocimiento del poder de Dios que entra en la historia de los hombres.

Moisés se halla en este lugar santo que no conocía. La santidad de Dios no es excluyente, sino que más bien se comunica. Desde la zarza, manifiesta a Moisés su identidad: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob.» Este Dios que se revela a Moisés no es el Dios de los filósofos, sino un Dios de la historia, el Dios de hombres concretos. Éste es su nombre. Si tenemos en cuenta que para la mentalidad semita el nombre expresa la realidad de quien lo lleva, la autopresentación de Dios en Éx 3,6 es, de alguna manera, su definición: Es el Dios de unos hombres concretos, con los que ha hecho alianza, con los que ha construido una historia.

Ante la teofanía, la reacción de Moisés es de temor, que lo impulsa a cubrirse el rostro para no ver a Dios. Porque, en efecto, «el hombre no puede ver a Dios y seguir con vida» (Éx 33,20), dice Dios a Moisés. Gedeón vio a Dios y exclamó: «"¡Ay, Señor mío, Yahveh! ¡Que he visto al ángel de Yahveh cara a cara!" Pero Yahveh le contestó: "La paz sea contigo. No temas, que no morirás"» (Jue 6,22-23). El temor de

Dios no es miedo, sino reconocimiento de la grandeza y de la santidad divinas. El temor de Dios no es tan sólo «el principio de la sabiduría» (cf. Prov 1,7), sino también el inicio de la fe como reconocimiento de la presencia de Dios en la historia. Jesús reprocha afectuosamente a los discípulos: «"¿Por qué tenéis miedo? ¿Cómo no tenéis fe?" Quedaron sumamente atemorizados y se preguntaban unos a otros: "¿Pero quién es éste, que hasta el viento y la mar le obedecen?"» (Mc 4,40-41). Pasar del miedo al temor es emprender el camino de la fe.

IV

LA MISIÓN DE MOISÉS
(Éxodo 3,7-4,17)

[7]Dijo Yahveh: «He visto muy bien el sufrimiento de mi
pueblo en Egipto, y he escuchado las quejas que le arrancan
los capataces de obras. Conozco bien sus angustias. [8]Yo he
bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y hacerle
subir de ese país a una tierra buena y espaciosa, a una tie-
rra que mana leche y miel, al lugar donde viven los cana-
neos, los hititas, los amorreos, los perizeos, los jiveos y los
jebuseos. [9]Ahora que el clamor de los hijos de Israel ha lle-
gado hasta mí y he visto también la tiranía con que los
egipcios los oprimen, [10]ponte en camino y te enviaré al fa-
raón para que hagas salir de Egipto a mi pueblo, a los hijos
de Israel.» [11]Dijo Moisés a Dios: «¿Quién soy yo para ir al
faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?» [12]Y le res-
pondió: «Yo estaré contigo, y ésta será la señal de que te he
enviado: Cuando tú hagas sacado al pueblo fuera de Egipto,
rendiréis culto a Dios en esta montaña.»

[13]Dijo Moisés a Dios: «Sí; yo iré a los hijos de Israel y
les diré: "El Dios de vuestros padres me ha enviado a vos-
otros." Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les
responderé?» [14]Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy. Así
hablarás a los hijos de Israel: "El 'Yo soy' me envía a vos-
otros".» [15]Y siguió diciendo Dios a Moisés: «Así hablarás a
los hijos de Israel: "Yahveh, el Dios de vuestros padres, el

Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me
ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre; éste
es mi título de generación en generación." [16]Ve, reúne a los
ancianos de Israel y diles: "Yahveh, el Dios de vuestros pa-
dres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me apare-
ció y me dijo: Yo os he visitado y sé como se os trata en
Egipto. [17]Yo os haré subir de la humillación de Egipto a la
tierra de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los
perizeos, de los jiveos y de los jebuseos, a un país que mana
leche y miel." [18]Y ellos escucharán tu palabra y tú, con los
ancianos de Israel, irás al rey de Egipto, y le diréis: "Yah-
veh, el Dios de los hebreos, se nos apareció. Por tanto, deja
que vayamos camino de tres días por el desierto para sacri-
ficar a Yahveh, nuestro Dios." [20]Sé muy bien que el rey de
Egipto no os dejará ir sino forzado por mano poderosa. Pero
yo extenderé mi mano: heriré a Egipto con toda suerte de
prodigios que yo haré en medio de ellos, y entonces os deja-
rá salir. [21]Yo haré que este pueblo halle gracia a los ojos de
los egipcios; y sucederá que, cuando os vayáis, no saldréis
con las manos vacías, [22]sino que cada mujer pedirá presta-
dos a su vecina y a la inquilina de su casa objetos de plata,
de oro y vestidos, que pondréis a vuestros hijos y a vuestras
hijas, y así despojaréis a los egipcios.»

[1]Respondió Moisés: «Pero ellos no me creerán y no escu-
charán mi palabra, pues dirán: "No se te ha aparecido Yah-
veh".» [2]Díjole entonces Yahveh: «¿Qué es eso que tienes en la
mano?» [3]Respondió: «Un cayado.» Le dijo Yahveh: «Arrója-
lo al suelo.» Lo tiró al suelo, y se convirtió en una serpiente;
y Moisés huyó de ella. [4]Dijo Yahveh a Moisés: «Alarga tu
mano y agárrala por la cola.» Extendió él la mano, la agarró
y volvió a convertirse en cayado en su mano. [5]«Esto, para
que crean que se te ha aparecido Yahveh, el Dios de sus pa-
dres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Ja-
cob.» [6]Y Yahveh le dijo todavía: «Mete la mano en tu seno.»
Y metió Moises la mano en su seno; y, al retirarla, apareció
cubierta de lepra, blanca como la nieve. [7]Díjole Yahveh: «In-
troduce de nuevo la mano en tu seno.» La introdujo en su

seno y, al sacarla después, se había vuelto como el resto de su carne. [8]*«Así, pues, si no te creen y no te escuchan en virtud del primer prodigio, se convencerán por el segundo.* [9]*Y si aún no te creen por estas señales ni oyen tu voz, sacarás agua del río y la derramarás sobre la tierra seca; y el agua que hayas sacado del río se volverá sangre en la tierra seca.»*

[10]*Dijo Moisés a Yahveh: «¡Perdóname, Señor! No soy hombre de palabra fácil, y esto no es de ayer ni de anteayer, ni tampoco de ahora, después que has hablado a tu siervo; pues soy premioso de palabra y torpe de lengua.»* [11]*Yahveh le respondió: «¿Quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al mudo y al sordo, al vidente y al ciego? ¿Acaso no soy yo, Yahveh?* [12]*Ahora, pues, vete; yo estaré en tu boca, y te sugeriré lo que hayas de hablar.»* [13]*Dijo Moisés: «¡Por favor, Señor mío, envía a cualquier otro, al que tú quieras enviar!»* [14]*Se encendió entonces la cólera de Yahveh contra Moisés, y dijo: «¿No está acaso ahí tu hermano Aarón el levita? Yo sé que él habla bien. Precisamente ahora él sale a tu encuentro y, al verte, se alegrará en su corazón.* [15]*Tú le hablarás y le pondrás las palabras en su boca; yo estaré en tu boca y en la suya, y os indicaré lo que habéis de hacer.* [16]*Él hablará por ti al pueblo: él será para ti boca, y tú serás para él un dios.* [17]*Toma ese cayado en tu mano, y con él harás los prodigios».*

Estructura del texto

El texto es la continuación de los primeros seis versículos del capítulo 3, sin que exista interrupción entre ambas partes. De 3,11 a 4,17 se prolonga el diálogo de Moisés con Dios, caracterizado por la repetición del verbo introductorio «dijo», que tiene a Moisés como sujeto: 3,11 («Dijo Moisés»), 3,13 («Dijo Moisés»), 4,1 («Respondió Moisés»), 4,10 («Dijo Moisés»), 4,13 («Dijo Moisés»). Cada vez que Moisés reanuda el diálogo, es para formular una pregunta o hacer una afirmación

que tienden a pedir explicaciones o a tomar distancias respecto de la misión que se le confía:

3,11: *Dijo Moisés* a Dios: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?»

3,13: *Dijo Moisés* a Dios: «Sí; yo iré a los hijos de Israel y les diré: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé?»

4,1: *Respondió Moisés*: «Pero ellos no me creerán y no escucharán mi palabra, pues dirán: No se te ha aparecido Yahveh.»

4,10: *Dijo Moisés* a Yahveh: «¡Perdóname, Señor! No soy hombre de palabra fácil, y esto no es de ayer ni de anteayer, ni tampoco de ahora, después que tú has hablado a tu siervo, pues soy premioso de palabra y torpe de lengua.»

4,13: *Dijo Moisés*: «¡Por favor, Señor mío, envía a cualquier otro, al que tú quieras enviar!»

A cada objeción de Moisés sigue una respuesta de Dios, que desea reforzar la misión mediante un *crescendo*. Pero, al final, parece impacientarse y airarse (4,14: «Se encendió entonces la cólera de Yahveh contra Moisés»). El diálogo se desarrolla en el lugar de la aparición, pero en 4,18 Moisés se aleja para regresar a casa de Yetró y despedirse de él.

Comentario

Las preguntas de Moisés

El primer discurso de Dios en 3,7-10 empalma con 2,23-25. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob se presen-

ta a Moisés como aquel que se mantiene fiel a la alianza: Ha «visto», en efecto, la aflicción de su pueblo y «escuchado» su clamor. Conoce los sufrimientos de su pueblo. Ni siquiera en las situaciones más desesperadas, en las que ya nadie es capaz de intervenir ni se espera ayuda de nadie, está Dios lejano. Es bella la imagen que describe a Dios bajando del cielo «para liberar» a su pueblo de la esclavitud; es un Dios que se acerca a los hombres, que no los abandona. En vez de «liberar», el texto originario utiliza un término muy concreto, que roza lo escandaloso: «arrancar». Nos suena extraño que Dios se fatigue haciendo algo. Estamos acostumbrados a la imagen de un Dios que lo hace todo con facilidad, al modo como un mago transforma las cosas con su varita mágica. De ahí que nos impacientemos cuando nos parece que no actúa en los momentos difíciles, para resolver un problema o para devolver la salud. Le inculpamos del mal, de la enfermedad, de la muerte, cuando parece no llegar a tiempo para impedirla. Dios «arranca del poder de Egipto» como se arranca la presa de la boca del león (cf. Am 3,12): es el suyo un acto de fuerza contra el poder esclavizante del faraón. Pero esta acción no finaliza en sí misma, sino que es el inicio de un movimiento cuya meta última es la entrada en la tierra prometida: «Yo he bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y hacerle subir de ese país a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, al lugar donde viven los cananeos...» El verbo «subir» utilizado en el texto original descubre, respecto al «salir» (cf. Éx 3,10-12; 6,6-8.13.26-27; Dt 6,21-22; 26,8), la dimensión dinámica del camino hacia. El éxodo de Egipto no acaba con la «salida», sino que incluye un camino que lleva hacia una nueva tierra.

El Señor envía a Moisés para que haga salir a su pueblo. Pero Moisés pone muchas objeciones. Siente que, por diversos motivos, no está a la altura de la

misión que Dios le ha confiado: «¿Quién soy yo para ir al faraón...?» (3,11); «no soy hombre de palabra fácil» (4,10). Tiene problemas incluso respecto a Dios; no ha comprendido del todo bien quién es el que le comisiona: «Sí; iré a los hijos de Israel y les diré: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero si me preguntan cuál es su nombre, ¿qué les responderé?» (3,11). Ni es menos difícil su posición frente a los israelitas: «No me creerán, no escucharán mi palabra, pues dirán: no se te ha aparecido Yahveh» (4,10). Al final, se impacienta hasta con Dios, que no parece querer ceder a los ruegos con que intenta desentenderse de la misión que se le encomienda, y se dirige a él con una frase un tanto descortés: «¡Por favor, Señor mío, envía a cualquier otro, al que tú quieras enviar! (4,13).

Moisés no es un santo, es uno más entre otros muchos. Tiene miedo, hace sus propios cálculos, sabe las dificultades con que tendrá que enfrentarse, conoce sus limitaciones. Y, además: ¿no había ya intentado hacer algo en favor del pueblo esclavo en Egipto sin obtener ningún resultado, e incluso poniendo en peligro su propia vida? ¿Por qué este Dios al que apenas acaba de encontrar y del que ni siquiera conoce el nombre insiste tanto en que vuelva a Egipto? Conoce demasiado bien el poder del faraón, de su ejército, de sus guardias y centinelas; y conoce también la obstinada desconfianza de los israelitas, que sin duda alguna le harán preguntas a las que no sabrá responder.

Las respuestas de Dios

– 3,12. La primera respuesta de Dios resalta un hecho: la fuerza de Moisés no procede de sus excepcionales cualidades ni de su personal capacidad, sino de que «Dios está con él». La presencia divina, origen de la

misión que Dios le confía, está acompañada de una señal: «Cuando tú hayas sacado al pueblo fuera de Egipto, rendiréis culto a Dios en esta montaña.» El verbo «rendir culto» significa también, en hebreo, «servir», e incluye, por tanto, la idea de esclavitud. Con su salida de Egipto, Israel pasa de la esclavitud de los egipcios al servicio y a la dependencia de Dios. El éxodo establece una nueva relación entre Israel y Dios, que se hará más clara aún en la alianza: Israel se somete a Dios y entra en aquella alianza que se había roto con el primer hombre y reiniciado con la obediencia de Abraham. Es probable que Éx 4,12 responda a un intento redaccional por vincular, ya desde ahora, la salida al gran acontecimiento del encuentro de Moisés con Dios en el Sinaí y del don de la ley.

– 3,14-22. Nos hallamos, tal vez, en el centro mismo de la revelación del encuentro de Moisés con Dios: «Yo soy el que soy.» Han sido infinitas las discusiones sobre el significado de estas palabras. Algunos han pensado que se trata de una evasiva; en el nombre divino que se le revela a Moisés y cuyo contenido se capta con dificultad nos hallaríamos ante la negativa de Dios a manifestar su nombre. Conocer el nombre es, en efecto, conocer de alguna manera la realidad de una persona y poseerla. Y Dios no quiere ser poseído como se posee el nombre de las divinidades invocadas en los rituales mágicos.

Pero resulta extraña esta negativa de Dios de dar a conocer su nombre ante una pregunta precisa de Moisés. El texto no sugiere que la petición haya sido denegada. Deberíamos confesar que, a pesar de las numerosas tentativas por descifrar el significado, no se han conseguido resultados convincentes, entre otras cosas porque no es fácil establecer una relación entre el nombre que se le revela a Moisés en el Sinaí y el que se le da a Dios habitualmente en el Antiguo

Testamento, representado por el tetragrama YHWH (vertido habitualmente por Yahveh). En su tenor literal, el hebreo dice: «Yo seré el que seré» o también, como traduce la mayoría: «Yo soy el que soy.» Tal vez no resulte de gran utilidad, para descifrar el significado, especular excesivamente con esta expresión hebrea de difícil comprensión. En todo caso, en el nombre revelado a Moisés Dios se manifiesta como una realidad viviente (de hecho, así lo ha interpretado la traducción griega de los Setenta: «Yo soy el existente»), cuya dimensión temporal traspasa el tiempo: él es el Dios del presente y del futuro.

Tal vez prosiguiendo la lectura del texto pueda concretarse la significación de este nombre. En el versículo 15 Dios dice: «El "Yo soy" me envía a vosotros.» Y luego: «Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros.» El «Yo soy» es, pues, el Dios de los padres, es decir, el Dios de una historia precisa, el Dios de los hombres. El «Yo soy» es el Dios del pasado (los padres), del presente (de su pueblo) y del futuro (es aquel que se manifestará). El Dios que se revela a Moisés es un Dios que entra en contacto con los hombres, y es en este contacto y en las vicisitudes de esta historia humana donde se manifiesta su ser, su existencia. Al final del versículo 15 leemos, confirmando esta interpretación: «Éste es mi nombre para siempre; éste es mi título de generación en generación.» El nombre de Dios es todo cuanto abarcan los versículos 14-15: el «yo soy el que soy» inicial se explicita y especifica en todo cuanto Dios dice a Moisés a continuación.

Existen testimonios del tetragrama (así llamado porque consta de cuatro consonantes) también en textos extrabíblicos, como la estela de Mesá, rey de Moab, en el siglo IX a.C. El verdadero origen de este nombre divino está envuelto en la oscuridad. En el período postexílico se comenzó a sustituir su pronunciación

por expresiones equivalentes: «Gloria», «Sabiduría» «Morada». Las Biblias occidentales lo traducen, de ordinario, por «el Señor», de acuerdo con la lectura propuesta por la *Biblia hebrea*.

Tras haber manifestado su nombre, Dios renueva el encargo a Moisés en términos parecidos a los anteriores. En sus palabras anuncia la oposición del faraón a la partida de los israelitas. Se desencadenará entonces una lucha, en la cual Dios intervendrá en favor de su pueblo para liberarlo. Ya en Egipto recibirá Israel la recompensa de su esclavitud: será colmado de dones por los propios egipcios. Egipto reconocerá así, implícitamente, que lo que está aconteciendo es obra de Dios.

– 4,1-9. Con tres señales confirma Dios a Moisés en su misión y le capacita para responder a la futura incredulidad de Israel. En el capítulo 4 se inicia aquella serie de intervenciones divinas por medio de Moisés que en el capítulo 7 caracterizan la acción de Dios frente a los egipcios. Dios aparece como dueño de la naturaleza y de la vida del hombre; tiene poder para cambiar el orden natural. Con todo, estas señales no consiguen su objetivo fundamental, a saber, convencer a Moisés para que acepte el encargo.

Cuando los fariseos piden a Jesús una señal del cielo, él, suspirando, responde: «¿Para qué querrá esta generación una señal? Os aseguro que a esta generación no se le dará señal alguna» (Mc 8,12). Ya había realizado señales y milagros en Nazaret, y no le habían creído. La eficacia última de los milagros está con gran frecuencia ligada a la fe de quienes los contemplan. La señal o el prodigio manifiesta, sin duda, la obra de Dios en la historia, pero si los hombres no lo aceptan, son nulas sus consecuencias.

– 4,10-12. En su respuesta, Dios inviste a Moisés de profeta. Así puede deducirse de la fórmula: «Yo

estaré en tu boca y te sugeriré lo que hayas de hablar» (v. 12). Moisés es el profeta de Dios, como le llama explícitamente la Biblia en otros pasajes, es su mensajero, el que habla en su nombre. La función fundamental del profeta consiste, en efecto, en ser mensajero de Dios, en decir lo que Dios dice, pues para eso se le envía. Las frecuentes fórmulas con que se introducen los oráculos proféticos, del tipo de «así dice el Señor», «dirigió el Señor la palabra a...», expresan esta dimensión esencial del profeta, el hombre de la palabra, que transmite fielmente lo que Dios dice. Con demasiada frecuencia hemos entendido erróneamente a los profetas como hombres que predecían el futuro y casi se desentendían del presente. Anunciaban ciertamente el futuro, pero su esperanza se enraizaba en la historia, en el momento actual. Sus anuncios no son la actitud resignada de personas que dicen: «Visto que ya no hay esperanza para el hoy, esperemos un mañana mejor.» Su espera es la certeza de que en el futuro intervendrá Dios como salvador.

Según la tradición hebrea, es Moisés quien inicia la profecía. Dice Neher, gran estudioso contemporáneo del hebraísmo: «Abraham y Moisés dominan toda la siguiente trayectoria de la tradición hebrea, que se anuncia con el primero y nace con el segundo. A través de estas dos figuras pueden comprenderse los tipos fundamentales del profetismo canónico bíblico. Todos los profetas de este canon son profetas según el orden de Abraham y el orden de Moisés. Si la ciencia bíblica les niega la precedencia en la cadena profética, debe concedérseles al menos la autoridad de la referencia» (*L´essenza del profetismo*, Marietti, Turín 1984, p. 145). Así lo interpretaba ya la tradición antigua de Israel: «Yahveh, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él escucharéis» (Dt 18,15).

– 4,13-17. Ante la nueva negativa de Moisés, Dios monta en cólera y le impone una solución definitiva. El Dios de la Biblia no es un Dios sin sentimientos. «Se aíra»: más aún, la cólera es una actitud frecuente de Dios frente a su pueblo. La ira divina del Antiguo Testamento ha hecho hablar de un Dios juez contrapuesto al Dios amor que se revelaría en el Nuevo Testamento. Los famosos salmos *ad iram*, el más conocido de los cuales es probablemente el Sal 83, han sido poco menos que eliminados del salterio, o al menos de la plegaria cristiana, como algo que no se corresponde con la imagen del Dios de Jesucristo.

A. Heschel nos ayuda a penetrar en el sentido profundo de la ira divina: «La ira de Dios es una de las ideas profundas de la concepción bíblica de la soberanía, de la justicia y de la libertad divina... El vocablo ira está lastrado por las connotaciones de rencor, temeridad e iniquidad. Pero el término bíblico sugiere más bien lo que nosotros denominamos justa indignación, provocada por algo que se considera vil, vergonzoso o pecaminoso; es impaciente con el mal» (*Il mesaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981, p. 85-86). La ira es el polo opuesto de la indiferencia frente al mal, sentimiento que caracteriza a menudo la actitud de los hombres. Al airarse, Dios muestra que él nunca contempla con indiferencia el mal, sino que le preocupa, le hiere y provoca su reacción.

Ante la resistencia de Moisés, Dios ve que se somete a discusión su preocupación por el mal, por la esclavitud de su pueblo en Egipto. Su ira es una decidida toma de posición frente a Moisés para que intervenga y acepte el encargo que se le confía. Por lo demás, Dios, aunque sin renunciar a su propósito salvífico, se aviene a una especie de compromiso con él y le concede una ayuda en Aarón: Aarón actúa a modo de profeta de Moisés, porque se le otorga la misión de anunciar lo que éste tiene que decir por orden de Dios.

La larga sección que aquí hemos examinado nos invita a reflexionar sobre la importancia de la palabra y de la profecía. Dios no se comporta como un mago. Actúa a través de los hombres. En la misión que encarga a Moisés, la palabra tiene una importancia determinante: Moisés no sólo debe actuar, debe hablar a los ancianos de Israel y al faraón. La palabra es el don más precioso que Dios confía a los hombres. «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,1): en la encarnación del Hijo de Dios se realiza en su total plenitud este misterio de un Dios que ha elegido una cosa tan humana para acercarse a los hombres y comunicarse con ellos. Con esta idea se abre la carta a los Hebreos, sellando en la palabra el sentido del encuentro de Dios con su pueblo: «Muy fragmentariamente y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos» (Heb 1,1).

V

UN TEXTO SACERDOTAL
(Éxodo 6,2-9)

*[2]Habló Dios a Moisés y le dijo: «Yo soy Yahveh. [3]Yo me
aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob con el nombre de El
Sadday; pero no me di a conocer a ellos con mi nombre de
Yahveh. [4]Además, establecí con ellos mi pacto, para darles
la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones, en la
que residían como extranjeros. [5]He oído también el gemido
de los hijos de Israel, oprimido por los egipcios, y me he
acordado de mi alianza. [6]Tú dirás, pues, a los hijos de Israel:
"Yo soy Yahveh; yo os sacaré de las cargas pesadas de Egip-
to, y os libertaré de su servidumbre; y os redimiré con brazo
extendido y con castigos durísimos. [7]Yo os haré pueblo mío,
y seré para vosotros vuestro Dios, y sabréis que yo soy Yah-
veh, vuestro Dios, que os librará de las cargas de Egipto.
[8]Después os haré entrar en la tierra que, con mano en alto,
juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y que os daré en po-
sesión. Yo, Yahveh".»*

*[9]Así habló Moisés a los hijos de Israel, pero no le escu-
charon, a causa de la angustia de su espíritu y de la dura
servidumbre.*

Estructura del texto

Hemos visto en la introducción que en el origen del Pentateuco escrito confluyen probablemente diversas fuentes, entre ellas la yahvista, la sacerdotal (P) y la deuteronómica. Este pasaje de Éx 6,2-9 se atribuye tradicionalmente a la fuente sacerdotal y se le considera un duplicado de Éx 3,1ss, que nos presenta una revelación del nombre de Dios de factura yahvista. Aceptamos esta hipótesis como verosímil, aunque en nuestros días se está sometiendo a revisión el tema de las fuentes.

La estructura del texto es muy simple y está bien construida: se compone de dos partes (I: v. 2-5; II: v. 6-8), y una conclusión. Tanto las dos partes como la conclusión se caracterizan por la acción introductoria, que es una acción del decir: v. 2: «*Habló* Dios a Moisés»; v. 6: «Tú *dirás*»; v. 9: «Así *habló* Moisés». Internamente el texto carga todo el acento en el tetragrama divino YHWH, que aparece cinco veces; se sitúa en el centro del pasaje el versículo 6, con el que se inicia la segunda parte. También aquí se trata, como en Éx 3, de la manifestación del nombre divino. Por cuatro veces dice Dios: «Yo soy YHWH.»

Comentario

A diferencia de Éx 3, la tradición sacerdotal pone de relieve la existencia de dos etapas diferentes en la historia de la revelación: los patriarcas y Moisés. Los patriarcas no conocían el nombre de Dios que se le revela ahora a Moisés: «no me di a conocer a ellos con mi nombre de Yahveh»; a ellos se les aparecía como *El Sadday*. Ignoramos el significado exacto de esta palabra; parece ser un apelativo que tiene alguna relación

con el poder y la abundancia. Tal vez podría traducirse por «Dios poderoso», «Altísimo», «Dios de la abundancia». Es evidente la vinculación con Gén 17, texto asimismo perteneciente a la tradición sacerdotal, donde Dios se manifiesta por vez primera a Abraham como *El Sadday*: «Yo soy El Sadday; anda en mi presencia y sé perfecto. Estableceré mi alianza entre tú y yo y te multiplicaré grandemente» (Gén 17,1-2). Hay un doble vínculo: el nombre de Dios y la alianza. Dios se presenta a Abraham como «Dios omnipotente» y hace un pacto con él, prometiéndole una descendencia numerosa y un país que no era suyo.

Alianza, descendencia y tierra son rasgos esenciales de la religión de los patriarcas, y más tarde de la de Israel. En el marco del éxodo de Egipto, la tradición sacerdotal insiste más en particular en el tema de la alianza en cuanto relacionada con la tierra. Se concibe la historia de los patriarcas como una unidad salvífica: para Abraham, Isaac y Jacob, Dios era *El Sadday*. Esta tradición gusta de descubrir períodos históricos, de buscar sus líneas unitarias. Es típico de P, por ejemplo, el recurso a las genealogías para construir la historia (cf. Gén 5,1-28; 10,1-7; 11,10-27): la genealogía indica que la historia no está formada por una secuencia casual de eventos y de individuos, sino que tiene una trama interna a través de la sucesión de las personas.

Dios «ha establecido» con los patriarcas una alianza, fórmula que indica una estipulación cuyo sujeto es siempre Dios (cf. Gén 6,18; 9,11.17; 17,7.19.21; Lev 26,9; Ez 16,60.62). Es Dios quien inicia la alianza, quien sale al encuentro de los hombres, primero en los patriarcas, después en Israel. Mediante la alianza, Dios se une a su pueblo con un lazo indisoluble. Aquí la alianza no tiene tanto el carácter de pacto regulado por una ley, cuanto más bien de relación, en la cual Dios se compromete a dar graciosamen-

te algo a su pueblo. El don de la alianza es la tierra.

Existe una diferencia jurídica entre la relación que tienen los patriarcas con la tierra y la que tendrá Israel: «para darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones» (v. 4) // «en la tierra que, con la mano alzada, juré dar a Abraham, a Isaac y a Jacob, y que os daré en posesión» (v. 8). Los patriarcas tenían en la tierra la condición de «extranjeros», «peregrinos» o «advenedizos». Extranjero es quien vive en un país sin poseerlo. «Extranjeros» fueron los israelitas en Egipto (cf. Gén 15,13); «extranjero» se consideraba Abraham en la tierra de Canaán (cf. Gén 23,4); también Isaac es «extranjero» en este país (cf. Gén 26,3),lo mismo que Jacob (cf. Gén 35,27). El recuerdo de haber sido extranjeros en Egipto se convierte, en la legislación, en motivo para tratar con justicia a los extranjeros: «No oprimirás al extranjero; también vosotros habéis conocido lo que es ser extranjero, pues extranjeros fuisteis en tierra de Egipto» (Éx 23,9). En el Nuevo Testamento, la idea ser extranjero y peregrino es parte constitutiva de la concepción cristiana de la vida terrena (cf. el comentario a Éx 22,20ss).

Con un lenguaje ya conocido (cf. Éx 2,23) se dice que Dios «ha escuchado el clamor de los israelitas» y que «ha recordado su alianza»: aquel grito desde el fondo de la esclavitud llega hasta Dios y provoca su «recuerdo» de la alianza. Ante los sufrimientos de su pueblo, Dios no permanece silencioso, sino que interviene para liberar, porque el recuerdo de Dios es eficaz. El silencio de Dios frente al mal resulta incomprensible para Israel. Ésta es la pregunta que surge de la tragedia del holocausto: ¿Cómo puede haber callado Dios? ¿A qué obedece el silencio de Dios?

Escuchemos la voz de A. Neher, que habla del silencio de Auschwitz: «Auschwitz es, ante todo, silencio... Elie Wiesel construye toda su obra sobre el silencio: sus narraciones son variaciones continuas

sobre el tema del silencio. Silencio, sobre todo, de la ciudad de los campos de concentración, replegada sobre sí misma, sobre sus víctimas y sus verdugos, separada del mundo exterior por los círculos concéntricos de Noche y Niebla... Silencio, luego, de aquellos, pocos en verdad, que habían acabado por comprender, pero se atrincheraban en un replegamiento de prudencia, de incredulidad y de perplejidad... Silencio, en fin, de Dios, que se mantiene incluso cuando ya se han roto los restantes círculos de silencio, y que es, por eso mismo, aún más grave y alarmante... Es el instante del Silencio, de un silencio que en un tiempo, en los orígenes del mundo, sofocó a la Palabra, para ser, sin embargo, su matriz; de aquel silencio que, hace poco, se identificó en Auschwitz con la historia del mundo» (A. Neher, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Turín 1983, p. 151-153).

Enfrentados a cosas mucho menos importantes, a veces también nosotros nos preguntamos: ¿Por qué calla Dios, por qué no interviene para poner fin al mal que nos golpea a nosotros, a otros, al mundo? ¿Por qué ha permitido que aconteciera esta desgracia?

Y, con todo, Dios no calla por siempre. No calló, al final, ante las protestas de Job. Cierto que Job tuvo que esperar; se diría que su voz no era escuchada: «¡Oh, si hubiera alguien que me escuchase! Termino. Que Sadday me responda» (Job 31,35; cf. 9,16). Pero que llegara a pensar que Dios estaba lejos de él era sólo fruto de su ignorancia frente al misterio divino: «Respondió entonces Job a Yahveh: "Reconozco que todo lo puedes y que nada te resulta irrealizable. Soy yo el que oscurece tus planes con razones vacías de sentido. Sí; he hablado de lo que no entendía, de maravillas que me superan y que ignoro. Escúchame, permíteme que hable; yo te preguntaré y tú me ense-

ñarás. Tan sólo de oídas te conocía yo, pero ahora mis ojos te ven. Por eso me reconozco culpable, me arrepiento en el polvo y la ceniza"» (Job 42,1-6). Dios no calla, pero su omnipotencia tropieza a menudo con la resistencia de la voluntad malvada de los hombres, que puede conseguir incluso que no pueda convertirse en realidad el bien. Tras el mal, a menudo incomprensible, hay tantas responsabilidades humanas que se cae fácilmente en la tentación de trasladar y atribuir a Dios la culpa de cuanto sucede. Pero nuestro Dios es un Dios que quiere el bien, que tras haber creado al hombre y al mundo y contemplar toda su obra, vio que «estaba muy bien» (Gén 1,31). Es absolutamente clara la afirmación de los primeros capítulos del Génesis: Dios creó un mundo bueno; el mal entró en el mundo a causa del pecado: «Por esta razón, como por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto que todos pecaron...» (Rom 5,12).

A. Neher pone fin a su libro con las siguientes palabras: «En el naufragio final de cada uno de sus fracasos, el silencio descubre una nueva tierra. En efecto, con Elie Wiesel (*Les portes de la forêt*, p. 59): "Esto querría yo que supieras: que hay en la separación el mismo misterio que en el encuentro. En ambos casos, se abre una puerta. En el primero, se abre sobre el pasado; en el segundo, sobre el futuro. La puerta es la misma." En la Biblia, el silencio es el umbral de esta puerta a través de la cual todo se separa y todo se encuentra» (p. 249).

En los versículos 6-8 se anuncia, por vez primera con un vocabulario tan extenso, la liberación de Egipto. El texto presenta por dos veces a YHWH como «el que hace salir y libra de las cargas de Egipto». También aquí, «Yo soy YHWH» no es una fórmula abstracta y filosófica, sino profundamente histórica y vi-

tal: YHWH es el nombre del Dios que «hace salir» de Egipto a su pueblo. Es un nombre que se cualifica en esta acción salvífica, y esta acción es, a su vez, la esencia del nombre. Hay un *crescendo* en las acciones a través de las cuales se manifiesta la intervención salvífica y el compromiso de Dios: «haré salir», «arrancaré», «rescataré», «os tomaré como mi pueblo y seré vuestro Dios». Conocemos ya el sentido de las dos primeras acciones, hacer salir y arrancar. La primera indica que el éxodo se inicia con un movimiento en el espacio, que implica el abandono de una situación negativa («salir de»); la segunda alude a la lucha que se desencadena en esta salida (cf. el comentario a Éx 7,14-25).

La tercera acción se expresa con un verbo que aparece ahora por vez primera: «rescatar». Es un vocablo perteneciente al lenguaje jurídico, más concretamente un término técnico del derecho de familia que, con Koch, podría parafrasearse como «librar de poderes ajenos lo que pertenece a la familia». De suyo, figura en textos legislativos más bien recientes, por ejemplo, Lev 25,25.47-49. «Si tu hermano empobrece y vende parte de su propiedad, se presentará su rescatador, el pariente más cercano, y rescatará lo vendido por su hermano» (Lev 25,25). «Si un extranjero o uno que reside contigo se hace rico, y tu hermano que está con él empobrece y se vende al extranjero, al que reside contigo, o a un descendiente de la familia del extranjero, tu hermano podrá ser rescatado después de haberse vendido; uno de sus hermanos lo rescatará. También podrán rescatarle su tío o un hijo de su tío, o un pariente próximo, familiar suyo; o, si sus medios alcanzan, él mismo podrá rescatarse» (Lev 25,47-49). El libro de Rut es un caso de aplicación de esta ley, llamada del levirato. Booz es pariente de Rut, pero hay otro con mejor derecho. Sólo cuando éste renuncia, puede Booz rescatar a Rut.

Al rescatar a Israel, Dios se presenta como alguien de la familia, como emparentado con él. Se ha vinculado tan estrechamente a su pueblo que se considera familiar suyo. Existe, pues, una obligación por parte de Dios respecto a su pueblo cuando se ve reducido a la esclavitud y no tiene a nadie que pueda rescatarle: está obligado a acudir al «rescate» de Israel. Dios es el pariente más cercano, el único que tiene la capacidad y la voluntad de comprometerse a favor de este pueblo.

Ahora podemos comprender la última acción de Dios frente a Israel, consecuencia de aquel compromiso: «Os haré pueblo mío, y seré para vosotros vuestro Dios.» La alianza sella la relación entre Dios e Israel: en la salida de Egipto, Dios hace de Israel su pueblo particular.

Frente a este maravilloso e inimaginable compromiso de Dios, causa asombro que la respuesta de Israel esté marcada por la incredulidad: «Pero no le escucharon, a causa de la angustia de su espíritu y de la dura servidumbre.» Moisés tiene ante sí una ardua tarea: convencer a su pueblo a que se adhiera con confianza al proyecto de Dios. El camino apenas ha comenzado. La negativa de Israel es sólo el principio de su resistencia.

VI

LA PRIMERA PLAGA
(Éxodo 7,14-25)

[14]*Dijo Yahveh a Moisés: «Duro es el corazón del fa-*
raón; se ha negado a dejar partir al pueblo. [15]*Sal mañana*
temprano al encuentro del faraón, a la hora en que se dirige
al río, y espéralo en la ribera del Nilo, teniendo en tu mano
el cayado que se trocó en serpiente. [16]*Y le dirás: "Yahveh, el*
Dios de los hebreos, me ha mandado a ti para decirte: Deja
partir a mi pueblo para que me rinda culto en el desierto,
ya que hasta el presente te has hecho el sordo. [17]*Pero he*
aquí lo que dice Yahveh: En esto conocerás que yo soy Yah-
veh. Con el cayado que tengo en mi mano golpearé las
aguas del Nilo, y se convertirán en sangre. [18]*Los peces que*
hay en el río morirán, y el Nilo apestará, de manera que to-
dos los egipcios tendrán repugnancia de beber el agua del
Nilo".» [19]*Yahveh ordenó a Moisés: «Di a Aarón: "Toma tu*
cayado y extiende tu mano sobre las aguas de Egipto, sobre
sus ríos, sobre sus canales, sobre sus charcas y sobre todos
los depósitos de agua, para que se conviertan en sangre, y
haya sangre en todo el territorio de Egipto, incluso en los
recipientes de madera o de piedra".»

[20]*Moisés y Aarón obraron tal y como Yahveh lo había*
ordenado: alzó Aarón el cayado y golpeó con él las aguas
del Nilo en presencia del faraón y de todos sus servidores; y

todas las aguas del Nilo se convirtieron en sangre. [21]Los peces que había en el Nilo murieron, el Nilo apestaba y los egipcios no podían beber las aguas del río. Y hubo sangre en todo el territorio de Egipto. [22]Pero otro tanto hicieron los magos de Egipto con sus encantamientos; por ello el corazón del faraón se endureció y no quiso escuchar a Moisés y Aarón, tal como había predicho Yahveh. [23]El faraón se volvió y entró en su casa, sin prestar atención tampoco a esto. [24]Todos los egipcios cavaron en las orillas del río en búsqueda de agua potable, porque no podían beber de las aguas del Nilo. [25]Transcurrieron siete días completos desde que Yahveh golpeó el Nilo.

Introducción a 7,8-10,29

Desde el punto de vista de la estructura de la narración, que abarca desde el capítulo 7 hasta el relato del paso del mar, es mejor considerar como una unidad la sección 7,8-10,29, excluyendo, por tanto, el episodio de la muerte de los primogénitos (11; 12,29-34), de ordinario entendida como la décima plaga. Efectivamente, en el estadio actual del texto el relato de la muerte de los primogénitos se inserta más bien en la narración de la Pascua. Según esta propuesta, las plagas siguen siendo diez, porque entraría dentro de este núcleo narrativo el prodigio del cayado trocado en serpiente (7,8-13).

A estas acciones milagrosas se las denomina generalmente «plagas». Pero este término sólo aparece en 9,14 (el verbo también en 7,27), y habría que traducirlo propiamente por «golpe». El vocablo más corrientemente utilizado para designar aquellos extraordinarios acontecimientos es «prodigio» (7,9; 10,1; cf. Dt 4,34; 6,22; 7,19; Sal 105,27; 135,9). «Prodigio» se usa con frecuencia, sobre todo en referencia a Egipto, en paralelo con «señal» (cf. Jer 32,20; Dt 6,22; 34,11; Sal

78,43; 105,27; Neh 9,10). Cuanto a su significado, se advierte bien que la importancia del prodigio radica en su capacidad de ser señal, es decir, de mostrar el designio y la presencia de Dios en la historia.

Para comprender el verdadero alcance de esta sección es necesario tener en cuenta algunos datos:

– Se ha abordado de varias maneras el problema de la historicidad de estos prodigios, que tienen sin duda algo de extraordinario, pero atribuyendo su causa a diversos fenómenos naturales: el paso de un cometa, la erupción de un volcán, una crecida excepcional del Nilo. Pero todas y cada una de estas hipótesis tienen algo de problemático. Por lo demás, respecto de algunos fenómenos bíblicos es imposible –además de inútil– buscar a toda costa una explicación natural, algo así como para demostrar que «la Biblia tenía razón», tal como pretendía un famoso libro de este mismo título. La razón de la Biblia no radica en su verdad científica, sino en el mensaje religioso que transmite. Esto no quiere decir que se pretenda negar la historia, sino sencillamente aceptar que la historia se escribe en diferentes lenguajes («géneros literarios»), que no siempre coinciden con el género histórico. En estos capítulos nos hallamos más bien ante el género épico, dramático, en el cual se enfrentan varios personajes, Moisés y Aarón por un lado, que actúan por cuenta de Dios, y el faraón por el otro.

– También en otros pasajes bíblicos se habla de estos prodigios: Sal 78,43-51; 105,28-36; Sab 11,6; 16-18. Según este triple testimonio los prodigios son siete, no diez. Puede explicarse fácilmente la diferencia porque en el Éxodo hay duplicados nacidos de la presencia de diversas tradiciones literarias (por ejemplo, el cuarto y el quinto prodigio, los mosquitos y los tábanos, son un duplicado). La diferencia numérica indica, además, que los autores no están interesados en

relatar de modo preciso una verdad histórica, pues de ser así los textos más recientes habrían respetado el número de las diez plagas.

– Desde el punto de vista teológico, los prodigios manifiestan el enfrentamiento con un poder esclavizador que se opone a la liberación de Israel. Esta oposición surge más de las condiciones objetivas que del miedo y la falta de colaboración de los israelitas. El éxodo es una lucha que emprende Dios, no un hecho pacífico. La acción divina tropieza con resistencias.

Comentario a Éx 7,8-13

a) *La lucha contra el mal*

El texto describe una prueba de fuerza de Moisés y Aarón frente al faraón, que se transforma en un enfrentamiento entre los dos enviados del Señor y los magos de Egipto. El texto se construye linealmente a lo largo de este choque: Moisés y Aarón llevan a cabo un prodigio; lo mismo hacen los magos egipcios, pero el cayado de Aarón devoró los cayados de los otros. El episodio se cierra con la reacción del faraón.

Magia, encantamientos, hechos prodigiosos constelan estos capítulos. Todo ello crea una atmósfera un tanto extraña para nuestra cultura, más racional, aunque tampoco carente de sus propios rituales mágicos. Pero, ¿cómo puede el texto bíblico aceptar medirse con los magos egipcios en su mismo plano, siendo así que una de las más duras batallas libradas por el yahvismo fue precisamente la dirigida contra la idolatría?

Sabios, encantadores y magos egipcios intentaron dominar el mundo y demostrar su poder. No lo hacían en nombre de una divinidad, o no, al menos, de forma explícita. La tentativa de Moisés de liberar a Israel

de su esclavitud provoca su oposición, que se añade a la del faraón: el poder tiene, en efecto, sus funcionarios, que garantizan la supervivencia y las defensas necesarias para mantener sometidos a los hombres. Los magos defienden el poder del faraón y de cuanto este poder representa. Tienen miedo de que esta nueva figura ponga sobre el tapete su dominio. Y, en definitiva, ¿en nombre de quién habla Moisés? En nombre de un Dios desconocido, que no tiene nada que hacer frente a las poderosas divinidades egipcias, capaces de dar fertilidad, y por tanto vida, a la tierra a través de las aguas del Nilo. Al medirse con los magos, Moisés y Aarón afirman, por un lado, el poder del Dios de Israel y su unicidad y muestran, por el otro, que el Señor actúa con entera libertad y no se deja someter por el poder humano.

Con lenguaje neotestamentario, podríamos decir que el poder de los magos y del faraón es el poder del mundo, de la mentalidad de un mundo que pretende dominar la vida, controlar toda la realidad, sojuzgar a los hombres. Tal era el mundo de Jesús, cuando su palabra henchida de autoridad se enfrentaba a los espíritus impuros: «Quedaron todos llenos de estupor, tanto que se preguntaban unos a otros: "¿Qué es esto? ¡Qué manera tan nueva de enseñar: con autoridad! Incluso manda a los espíritus impuros y ellos le obedecen"» (Mc 1,27). La palabra de Jesús, la buena noticia del Reino provoca la reacción del poder del mal, perfectamente representado por los evangelios en los «espíritus impuros» que tienen sometidos a los hombres.

Como Egipto, también nuestro mundo está plagado de magos y alquimistas que prometen a los hombres insatisfechos e inseguros tranquilidad y seguridad frente al mal. La palabra de Dios, que llega hasta nosotros a través de las Sagradas Escrituras, muestra que la verdadera liberación del poder del mal proce-

de de Dios y de la fe en él. El pueblo de Israel se mantiene enteramente pasivo frente a la acción que Dios lleva a cabo a través de sus enviados. Y esto pone aún más de relieve que la salvación, la liberación de la esclavitud y del poder o de la amenaza del mal, viene únicamente de Dios. Las restantes garantías son ilusorias.

b) *El endurecimiento del faraón*

Detengamos brevemente nuestra mirada en el comportamiento del faraón ante los enviados de Dios y ante cuanto acontece por su medio. Se le describe con dos verbos que podríamos traducir por «obstinarse» y «endurecerse». El sujeto de estas dos acciones es unas veces el faraón (7,14; 9,7: «se obstinó el corazón del faraón»; 7,13.22; 8,15; 9,35: «el corazón del faraón se endureció») y otras YHWH (8,11.28; 9,34: «YHWH hizo que se obstinara el corazón del faraón»; 9,12; 10,20.27: «YHWH endureció el corazón del faraón»). No es la única vez que se presenta a Dios como responsable de la dureza de sus oyentes. Es famoso el texto de Isaías: «Escuchad atentamente, pero no entandáis; mirad bien, pero no percibáis. Embrutece el corazón de este pueblo, endurece sus oídos, ciega sus ojos, para que sus ojos no vean, ni oigan sus oídos, ni entienda su corazón y se convierta y se cure» (Is 6,9-10).

¿Nos hallamos acaso ante un Dios que habla con la intención de no hacerse comprender, más aún, que tiene el propósito de endurecer el corazón de sus oyentes? Si leemos atentamente el texto del Éxodo, observaremos una cierta progresión en la obstinación: en el capítulo 7 es sólo el faraón quien endurece su corazón, mientras que en los capítulos siguientes interviene también la acción de Dios, que hace duro el

corazón del monarca. Esta progresión puede ayudarnos a interpretar el texto: la palabra de Dios pone de manifiesto el endurecimiento del faraón, que se niega a escuchar y a humillarse ante el mismo Dios. Es, pues, Dios quien endurece en el sentido de que su palabra provoca la respuesta dura y orgullosa del faraón. Lo mismo ocurre con la palabra profética de Isaías, que se enfrenta a la incomprensión de sus contemporáneos. Jesús recordará esta sentencia a propósito de los que escuchan sus parábolas sin comprenderlas (cf. Mc 4,12). Así, pues, el endurecimiento y la obstinación ponen de relieve el orgullo de quien escucha y no quiere someterse a Dios. En Éx 8,11 se lee: «Viéndose el faraón aliviado, endureció su corazón y no los escuchó.» Obstinación y negativa a escuchar son cosas estrechamente relacionadas, son las dos caras de un mismo comportamiento.

Pero no se trata de un Dios malvado, que habla un lenguaje duro e incomprensible para engañar a los hombres. Al contrario, el problema está enteramente del lado de los hombres, que se niegan a humillarse ante la palabra de Dios y a obedecerla. Llevados de su orgullo, viven esclavos de sí mismos y esclavizan, sin advertirlo, a los demás. En los profetas se descubre muy claramente que la raíz de la obstinación del corazón y de la negativa a escuchar es el orgullo, que expulsa a Dios de la propia vida. Es emblemático, entre todos, un texto de Isaías: «Los ojos altivos del hombre serán abajados, y la altanería de los humanos será abatida, y sólo Yahveh será ensalzado en aquel día. Porque es el día de Yahveh Sebaot: contra todo soberbio y altanero, contra todo elevado, para abatirlo, contra todos los cedros del Líbano, los más altos y los más elevados, contra todas las encinas de Basán; contra todas las montañas altas, contra todas las colinas elevadas; contra toda torre empinada, contra toda muralla almenada; contra todas las naves de Tarsis,

contra todos los barcos de placer. La altivez del hombre será doblegada, la altanería de los humanos será abatida, y sólo Yahveh será ensalzado en aquel día. En cuanto a los dioses, todo desaparecerá» (Is 2,11-18). Pero Dios lucha para liberar a quienes han sido esclavizados y abate el orgullo de los hombres.

VII

LA PASCUA
(Éxodo 12,1-28)

1 Habló Yahveh a Moisés y a Aarón en tierra de Egipto y les dijo: 2 «Este mes será para vosotros el comienzo de los meses; será para vosotros el primero de los meses del año. 3 Hablad a toda la comunidad de Israel y decidles: "El día diez de este mes cada uno tome un cordero por familia, un cordero por casa. 4 Si la familia fuese demasiado reducida para un cordero entero, se asociará con su vecino, el más próximo a su casa, según el número de personas; se calculará el cordero por lo que cada uno pueda comer. 5 Deberéis procuraros un animal sin defecto, macho, de un año; lo escogeréis de entre las ovejas o de entre las cabras. 6 Lo guardaréis hasta el catorce de este mes, y toda la asamblea de la comunidad de Israel lo inmolará entre dos luces. 7 Tomarán de su sangre y la pondrán en las dos jambas y en el dintel de las casas donde se va a comer. 8 Comerán la carne esa misma noche; la comerán asada al fuego, con ácimos y hierbas amargas. 9 Nada de él comeréis crudo ni cocido en agua, sino asado al fuego, con su cabeza, patas y entrañas. 10 No dejaréis nada de él para la mañana; si quedare algo para la mañana siguiente, lo quemaréis en el fuego. 11 De este modo lo comeréis: tendréis ceñida la cintura, las sandalias en los pies, y el cayado en la mano. Lo comeréis de prisa. Es la pascua de Yahveh. 12 Esa noche pasaré yo por el país de

Egipto y heriré a todo primogénito en la tierra de Egipto,
tanto de hombres como de animales, y me tomaré la justicia
de todos los dioses de Egipto. Yo, Yahveh. 13La sangre será
en vuestras casas la señal que distinguirá los lugares donde
moráis. Al ver yo la sangre, pasaré de largo, y no habrá en-
tre vosotros plaga de exterminio cuando yo hiera la tierra
de Egipto. 14Ese día será memorable para vosotros, y lo so-
lemnizaréis con una fiesta a Yahveh. Celebraréis esta fiesta
como institución perpetua para siempre.

15Durante siete días comeréis panes ácimos, y desde el
primer día haréis desaparecer de vuestras casas la levadura;
pues quien, desde el primer día hasta el séptimo, comiere
pan fermentado, ese tal será borrado de Israel.

16El primer día tendrá lugar una asamblea santa, y
otra el día séptimo. Ningún trabajo se hará durante estos
días, a excepción de preparar lo que cada cual haya de co-
mer.

17Guardaréis la fiesta de los ácimos, porque en ese mis-
mo día saqué yo vuestras huestes de la tierra de Egipto.
Observaréis este día en todas vuestras generaciones como
institución perpetua. 18El primer mes, desde el catorce del
mes por la tarde hasta el día veintiuno, también por la tar-
de, comeréis panes ácimos.

19Por siete días no se hallará levadura en vuestras ca-
sas, pues todo el que coma pan fermentado, sea extranjero o
nativo del país, será borrado de la comunidad de Israel.
20No comeréis nada fermentado; en todo lugar donde habi-
téis, comeréis panes ácimos".»

21Moisés convocó a todos los ancianos de Israel y les di-
jo: «Elegid y procuraos cabezas de ganado menor para
vuestras familias, e inmolad la pascua. 22Tomaréis después
un manojo de hisopo, lo mojaréis en la sangre, que estará
en un recipiente, y tocaréis con él el dintel y las dos jambas,
y ninguno de vosotros saldrá de casa hasta la mañana.
23Cuando Yahveh pase para herir a los egipcios, y vea la
sangre sobre el dintel y sobre las dos jambas, pasará de lar-
go ante aquella puerta y no dejará que el exterminador en-

tre en vuestras casas para herir. [24]*Guardaréis estas cosas como institución perpetua para vosotros y vuestros hijos.* [25]*Cuando hayáis entrado en la tierra que Yahveh os ha de dar, conforme a su promesa, observaréis este rito.* [26]*Y cuando vuestros hijos os pregunten: "¿Qué significa para vosotros este rito?",* [27]*les responderéis: "Es el sacrificio de la pascua en honor de Yahveh, que pasó de largo ante las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando castigó a Egipto y salvó nuestras casas".»*

El pueblo se postró y adoró.

[28]*Los hijos de Israel fueron e hicieron tal y como había ordenado Yahveh a Moisés y a Aarón.*

Pascua, memoria e invocación perenne de la salvación de Dios, como recita la sección introductoria de la *haggada* al descubrir el pan ácimo: «Éste es el pan de la aflicción que nuestros padres comieron en la tierra de Egipto; quien tenga hambre, venga y coma, quien tenga necesidad, venga y haga la Pascua. Este año estamos aquí, el año que viene estaremos en la tierra de Israel; este año somos esclavos aquí, el año que viene seremos libres en la tierra de Israel.» Pascua, paso de Dios que libera a su pueblo de la opresión de sus enemigos. Pascua, banquete de la Sabiduría divina al que están invitados todos cuantos se hallan en necesidad: la Sabiduría «ha matado sus reses y mezclado su vino, también ha puesto la mesa. Ha enviado a sus siervas e invita en la parte alta de la ciudad: "¿Quién es ingenuo? ¡Venga por aquí!" Y al de poco juicio le dice: "¡Venid a comer mi pan, bebed el vino que he mezclado!"» (Prov 9,2-5).

Pascua, paso de la muerte a la vida de Cristo, Mesías de Dios, como canta el *Exultet*: «Éstas son las fiestas de Pascua, en las que se inmola el verdadero Cordero, cuya sangre consagra las casas de los fieles... Ésta es la noche en la que, por toda la tierra, los que confiesan su fe en Cristo son arrancados de los vicios

del mundo y de la oscuridad del pecado, son restituidos a la gracia y son agregados a los santos. Ésta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo.»

La Pascua ha sellado tanto la fe de Israel como la de los cristianos. Se ha convertido, aunque de distinto modo, en el corazón de la experiencia de fe de estas dos tradiciones religiosas. Pascua, memoria en la que pasado, presente y futuro se unen para afirmar el poder de la salvación de Dios, que desciende para liberar al hombre de la esclavitud y de la muerte. Pero, ¿de dónde nos viene a nosotros la riqueza de esta fiesta?

El origen de la Pascua

Examinando los antiguos calendarios religiosos de Éx 23,15 y 34,18, que son los primeros que insinúan esta fiesta, advertimos que mencionan la fiesta de los Ácimos (panes sin levadura), pero no la del sacrificio del cordero. En Éx 34,25 se alude a la Pascua, pero no ocurre lo mismo en el calendario de las tres fiestas de peregrinación, Ácimos, Semanas (Pentecostés) y Tiendas. Se diría, pues, que la Pascua fue en sus orígenes una fiesta de carácter familiar o tribal, sin vinculación con el santuario y el sacerdocio. Se trata, probablemente, de un rito de pastores que sacrificaban en primavera una res joven, cuya sangre derramada servía para alejar del rebaño a los poderes maléficos y para asegurar la fecundidad. Así, en Éx 12,13, al marcar las puertas con la sangre del cordero, se aleja al exterminador, que hiere, en cambio, a los primogénitos de Egipto.

La fiesta de los Ácimos era, en cambio, la primera fiesta de la cosecha, la de la cebada. Duraba siete días, durante los cuales se comía pan amasado con la hari-

na de la nueva cosecha de cereales, sin levadura. A partir del inicio de la fiesta se contaban siete semanas y a continuación se celebraba la gran fiesta de la cosecha, o de las Semanas (Pentecostés), que marcaba el final de la recolección. Es evidente que esta fiesta estaba estrechamente ligada al ciclo agrario, al igual que las otras dos fiestas de peregrinación (Semanas o Pentecostés y Tiendas).

La tradición sacerdotal (P) presenta unidas las fiestas de Pascua y de los Ácimos: Éx 12,1-20.40-51; Lev 23,5-8; Núm 9,1-14; 28,16-25. La primera de ellas (la Pascua), se celebraba en el plenilunio del 14 del mes de nisán, y al día siguiente comenzaba la de los Ácimos. Desde el punto de vista histórico, esta interrelación es tardía. En sus orígenes fueron, sin duda, distintas. Con la reforma del rey Josías, en el año 622, pero sobre todo durante el período postexílico, ambas tenían como punto de referencia la peregrinación al templo.

Pascua: origen de la salvación

En la fiesta de los Ácimos, con el ofrecimiento de las primicias se reconocía que la tierra y los bienes que produce dependen del Señor. La tierra prometida no es algo que Israel haya conquistado por sus propios méritos o con su fuerza, sino un don del Señor, como afirma solemnemente el Deuteronomio al interpretar, tras la catástrofe exílica, la historia de Israel: «Cuando comas hasta saciarte, cuando construyas casas y las habites, cuando se multipliquen tus vacadas y tus rebaños, cuando tengáis mucho oro y plata y se acrecienten todos tus bienes... no se ensoberbezca tu corazón y olvides a Yahveh, tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto... y digas en tu corazón: Mi propia fuerza y el poder de mi mano me ha proporciona-

do esta riqueza. Acuérdate de Yahveh, tu Dios, que fue quien te dio fuerza para procurarte riqueza...» (Dt 8,12-14.17-18).

Estas palabras se sitúan en los aledaños de la teología encerrada en las narraciones patriarcales, en las que se contemplaba siempre la tierra como el don de Dios: «En aquel día hizo Yahveh alianza con Abram diciéndole: "A tu posteridad entrego yo esta tierra, desde el torrente de Egipto hasta el gran río, el río Éufrates"» (Gén 15,18). La tierra es el don de la alianza prometido por Dios a su pueblo.

En la fiesta de los Ácimos, al inicio del ciclo de la vida (la primavera), reconoce Israel el señorío de Dios.

También el sacrificio del cordero se sitúa al comienzo de la trashumancia de los rebaños, como rito propiciatorio y apotropaico, para impetrar la protección y la fecundidad del ganado.

Pascua y Ácimos sellan, pues, el inicio. Así lo subraya también el texto bíblico cuando dice, al introducir el ritual de la fiesta: «Habló Yahveh a Moisés y a Aarón en la tierra de Egipto y les dijo: "Este mes será para vosotros el primero de los meses del año"» (Éx 12,1-2). Tal vez esta ubicación sea asimismo una clave para comprender no sólo la interrelación entre ambas fiestas, sino su vinculación con la salida de Egipto, tal como se expresa en las tradiciones yahvista y sacerdotal: Éx 12,12-13.17.23-27.29; 23,15; 34,18 (cf. también Dt 16,1.3.6...). Pascua y Ácimos se convierten en el rito que recuerda y celebra la salida de Egipto. También la salida debe entenderse –precisamente por su vinculación con estas dos fiestas– como el inicio de la salvación, el principio de la constitución de Israel como pueblo de la alianza.

De todas formas, los Ácimos sellan también, en cierto sentido, el final del éxodo, en cuanto fiesta de las primicias, fiesta de la tierra, de la cosecha. En su

tierra, Israel debe recordar el comienzo, aquello de lo que ha sido sacado. El rito de la Pascua es, pues, en su unidad (Pascua y Ácimos) memoria de toda la salvación acontecida en el éxodo, desde la salida hasta la tierra.

En el contexto de los primeros once capítulos acontece algo extraño e ilógico: se celebra un rito que es memoria ya antes de acontecer la salvación, antes de que Israel haya salido de Egipto. El rito, la fiesta se presenta como conciencia de lo que ha de cumplirse, como conciencia anticipada. La salvación no es sólo un acontecimiento exterior en virtud del cual se escapa de un poder esclavizante merced a la intervención divina. La salvación no es sólo lucha, sino conciencia de un pueblo. Y así, la celebración ritual es a un mismo tiempo memoria y conciencia.

Volviendo al texto

La comida del cordero responde por entero a la idea de una comida de nómadas en las noches de acampada, durante los descansos. Se caracteriza por su esencialidad y por la prisa: «De este modo lo comeréis: tendréis ceñida la cintura, las sandalias en los pies, y el cayado en la mano. Lo comeréis de prisa» (Éx 12,11).

Es «la pascua de Yahveh» (12,11). El vocablo hebreo es *pesah* (v. 11.21.27.43.48) que, a través del arameo, se ha convertido en el griego y latino *pascha*. La etimología es oscura, al menos respecto a su origen. La tradición ofrece varias interpretaciones. Podría derivarse del verbo *pasah* («renquear», «cojear», «brincar»; cf. 2Sam 4,4; 1Re 18,21.26) y evocar una danza cultual de acompañamiento de la fiesta. Se le ha entendido también en el sentido de «saltar», «dar un salto», «pasar al otro lado», que parece ser la signifi-

cación prevalente de la narración misma del Éxodo (cf. 12,27: «Es el sacrificio de la pascua en honor de Yahveh, que pasó de largo [se saltó] ante las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando castigó a Egipto y salvó nuestras casas»). Por supuesto, esta interpretación es un producto de la tradición, que une el rito del sacrificio del cordero con el relato de la muerte de los primogénitos. Éste será, en todo caso, el sentido que acabará por imponerse también en la tradición cristiana de la fiesta: Pascua es paso de la muerte a la vida.

Este día se convierte en «memorial» (12,14), *zikkaron* en hebreo. El memorial no es un recuerdo intelectual ni tampoco simplemente una repetición histórica de algo que aconteció en el pasado. Es celebración y actualización de la salvación; al celebrarlo, Dios realiza de nuevo esta salvación en favor de su pueblo: «Cuando hayáis entrado en la tierra que Yahveh os ha de dar, conforme a su promesa, observaréis este rito. Y cuando vuestros hijos os pregunten: "¿Qué significa para vosotros este rito?", les responderéis: "Es el sacrificio de la pascua en honor de Yahveh, que pasó de largo ante las casas de los hijos de Israel en Egipto, cuando castigó a Egipto y salvó nuestras casas"» (12,25-27). El memorial se funda en el pasado pero al mismo tiempo lo trasciende en el hoy, en el que el creyente celebra y experimenta en el interior de su pueblo la salvación activa de Dios, que lo proyecta hacia el futuro de la definitiva intervención divina.

La Pascua es una fiesta exclusiva del pueblo de Dios. Ningún extranjero, forastero, incircunciso, la puede comer (12,43-48). Esta última parte del capítulo 12 muestra claramente que aquel modo de celebrar la Pascua sólo era posible en un Israel ya sedentarizado. No puede excluirse, dado el modo de referirse a los extranjeros, forasteros y mercenarios, que esta definición de la fiesta, tal como la presenta Éx 12, proceda

de una fecha más bien tardía, en la que era más acuciante la necesidad de establecer líneas de delimitación frente a la población no judía. Cabría pensar en una época posterior al exilio, desde mediados del siglo v en adelante. Por lo demás, hubo otras fiestas hebreas que no fueron codificadas hasta tiempos recientes.

En los versículos 15-20, y luego al comienzo del capítulo 13, se dan algunas prescripciones para la celebración de los Ácimos. Se fijan la fecha y el modo. También se hace remontar al tiempo de la salida de Israel de Egipto el origen de los Ácimos, la fiesta de las primicias. La fiesta inserta en el acontecimiento salvífico a todas las generaciones que la celebran: «En ese día instruirás a tu hijo, diciéndole: "Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahveh cuando salí de Egipto"» (13,8). Hay, en la conciencia de Israel, un sentimiento de honda solidaridad: la salvación de Dios abarca a todos, tiene presentes a todas las generaciones y a cada persona concreta en cuanto parte de este pueblo. La salvación no depende de que yo estuviera allí en aquel momento; la salvación no es producida por mi presencia, sino por Dios y por su acción. En esta perspectiva teológica late un profundo sentido de liberación de nosotros mismos y de nuestro protagonismo, que desearía que todo dependiera de nuestras obras y de nuestra capacidad.

Pascua y Nuevo Testamento

No podemos cerrar este capítulo sin detenernos brevemente en el significado que tiene la Pascua en el Nuevo Testamento.

Debe decirse, ante todo, que Jesús vivió la Pascua como todos los buenos hebreos de su tiempo. El Evangelio de Lucas nos ofrece el relato de la subida de Jesús a Jerusalén, con María y José, para la fiesta

de la Pascua (Lc 2,41). Puede discutirse la historicidad de cuanto narra el evangelista, pero en todo caso es verosímil que la familia de Jesús fuera a Jerusalén para la fiesta de Pascua, como hacían también, probablemente, otras familias. En contra de la exposición sinóptica, que sólo menciona una subida de Jesús a Jerusalén durante su vida pública, con ocasión de la Pascua, sabemos por el evangelista Juan que estuvo en la ciudad santa, durante una fiesta pascual, en los inicios de su ministerio (Jn 2,13). Y a este testimonio hemos de atenernos.

Así, pues, el hebreo Jesús vivió el sentido de la Pascua como liberación de su pueblo de la esclavitud de Egipto. Pero, sobre todo, interpretó su existencia y su destino personal como estrechamente vinculados a la Pascua de su pueblo. Así al menos lo entendieron los evangelistas, cuando refieren sus palabras sobre el pan y el vino. Nos hallamos en los días de la fiesta de Pascua (cf. Mc 14,1ss y paralelos); Jesús reúne a sus discípulos, porque tiene gran deseo de comer la Pascua con ellos (cf. Lc 22,14). Al pronunciar la bendición del pan y del vino, confiere a estos alimentos un nuevo significado, indisolublemente unido a su pasión y muerte, y deja a los suyos, como memorial, el gesto que ha realizado. Es la Pascua del Señor, el paso de la muerte a la vida, la victoria definitiva sobre la muerte en la resurrección.

Escribe Pablo a los corintios: «Echad fuera la levadura vieja, para que seáis masa nueva, lo mismo que sois panes ácimos. Porque ha sido inmolado nuestro cordero pascual» (1Cor 5,7). Tomando pie del acontecimiento pascual que se ha cumplido en Cristo, el apóstol exhorta a los cristianos de Corinto a una renovación de la vida y de la comunidad. En la inmolación contemplamos el sacrificio ritual del cordero pascual, puesto ocupado ahora por Cristo, nuevo cordero inmolado para la salvación de los hombres, como

afirma la tradición joanea (cf. Jn 19,36) y la que se recoge en la primera carta de Pedro: «Sabéis que habéis sido rescatados de vuestra vana manera de vivir, recibida de vuestros padres, no con cosas corruptibles, plata u oro, sino con sangre preciosa, como de cordero sin defecto ni tara, la de Cristo» (1Pe 1,18-19).

En la liturgia celebramos el gran misterio de la muerte y resurrección de Jesús, nueva Pascua, paso de la muerte a la vida, rescate del pecado, promesa de una vida nueva. Cristo, nuevo cordero inmolado, siervo doliente conducido al matadero, es la nueva vía de salvación del mundo.

VIII

«MI FUERZA Y MI CANTO ES EL SEÑOR. ÉL ME HA SALVADO» (Éxodo 13,17-14,31)

[17]*Sucedió que cuando el faraón dejó salir al pueblo,*
Yahveh no lo condujo por el camino que va a la tierra de los
filisteos, que era el más corto, porque se dijo Yahveh: «No
sea que se arrepienta el pueblo al ver que le hacen guerra y
se vuelva a Egipto.» [18]*Por eso Yahveh hizo que el pueblo*
diera un rodeo por el camino del desierto hacia el mar de los
Juncos. Los hijos de Israel salieron de Egipto bien armados.
[19]*Moisés llevó consigo los huesos de José; pues éste había*
hecho jurar a los hijos de Israel, diciéndoles: «Dios cierta-
mente os visitará, y entonces llevaos de aquí mis huesos
con vosotros.» [20]*Partieron de Sucot y acamparon en Etam,*
al borde del desierto. [21]*Yahveh iba delante de ellos: de día,*
en columna de nube, para guiarlos por el camino; y de no-
che, en columna de fuego, para alumbrarlos, a fin de que
pudieran caminar de día y de noche. [22]*La columna de nube*
no se apartaba de delante del pueblo por el día, ni la colum-
na de fuego por la noche.

[1]*Yahveh habló a Moisés y le dijo:* [2]*«Di a los hijos de Is-*
rael que den un rodeo y acampen delante de Pi ha-Jirot, en-
tre Migdol y el mar, de cara a Baal-Sefón; allí acamparéis,
cerca del mar. [3]*El faraón dirá de los hijos de Israel: se han*
extraviado en el país; el desierto les ha cerrado el paso. [4]*Yo*

endureceré el corazón del faraón, que se lanzará tras ellos; pero yo me cubriré de gloria a costa del faraón y de todo su ejército. Así reconocerán los egipcios que yo soy Yahveh.»

Así lo hicieron. 5*Cuando se le anunció al rey de Egipto
que el pueblo había huido, su corazón y el de sus siervos se volvió contra el pueblo, diciendo: «¿Qué es lo que hemos hecho, dejando salir a Israel, de modo que ya no nos sirva más?»*

6*Y enganchó su carro y llevó consigo a su pueblo.*

7*Movilizó seiscientos carros escogidos, y todos los carros de Egipto, con sus guerreros sobre cada uno de ellos.*
8*Yahveh endureció el corazón del faraón, rey de Egipto, que
salió en persecución de los hijos de Israel; pero éstos habían
salido con la protección divina.* 9*Los egipcios salieron tras
ellos, y los alcanzaron cuando acampaban junto al mar. Todos los caballos y carros del faraón, sus caballeros y su ejército se encontraban cerca de Pi ha-Jirot, frente a Baal-Sefón.*

10*Al acercarse el faraón, los hijos de Israel alzaron los
ojos y vieron que los egipcios marchaban contra ellos; y llenos de temor, clamaron a Yahveh.* 11*Dijeron entonces a
Moisés: «¿Es que no había bastantes sepulcros en Egipto, para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Por qué
hiciste con nosotros esto, el sacarnos de Egipto?* 12*¿No fue
esto lo que te repetíamos en Egipto, cuando te decíamos: Déjanos que sirvamos a los egipcios? ¡Mejor nos hubiera
sido servir a los egipcios que morir en el desierto!»* 13*Moi-
sés dijo al pueblo: «No temáis; quedaos tranquilos y veréis la salvación que Yahveh llevará hoy a cabo en favor vuestro; pues a los egipcios que hoy veis, ya no los volveréis a
ver más.* 14*Yahveh combatirá por vosotros; y vosotros no
tendréis que hacer nada.»*

15*Yahveh dijo a Moisés: «¿Por qué clamas a mí? Di a
los hijos de Israel que se pongan en marcha.* 16*Tú alza tu
cayado, extiende tu mano sobre el mar, y divídelo, para que los hijos de Israel entren en medio del mar a pie enjuto.*
17*Yo endureceré el corazón de los egipcios y entrarán detrás
de ellos. Me cubriré de gloria a costa del faraón y de todo su*

ejército, de sus carros y de sus guerreros. 18Los egipcios co-
nocerán que yo soy Yahveh, cuando me haya cubierto de
gloria a costa del faraón, de sus carros y de los guerreros
de sus carros.»

19El ángel de Dios, que iba delante de las huestes de Is-
rael, cambió de lugar y se puso detrás de ellos.También la
columna de nube que iba delante de ellos se puso detrás,
20entre el campo de los egipcios y el de Israel. La nube era
tinieblas para unos, y para los otros iluminaba la noche, de
modo que las dos huestes no se acercaron una a otra en to-
da la noche.

21Moisés extendió su mano sobre el mar y Yahveh re-
movió sus aguas, durante toda la noche, con un fuerte
viento del oriente que secó el mar, y las aguas se dividieron.
22Los hijos de Israel entraron en medio del mar a pie enju-
to, mientras las aguas formaban para ellos una muralla a
derecha y a izquierda. 23Los egipcios los persiguieron, y to-
da la caballería del faraón, sus carros con sus guerreros, en-
traron tras ellos en medio del mar.

24Sucedió que, llegada la vigilia matutina, miró Yahveh
desde la columna de fuego y de nube a las huestes de los
egipcios y sembró confusión en ellas. 25Atascó las ruedas de
sus carros, de modo que avanzaran muy lentamente. Dijé-
ronse entonces los egipcios: «Huyamos ante Israel, porque
Yahveh pelea por ellos contra Egipto.»

26Dijo luego Yahveh a Moisés: «Extiende tu mano so-
bre el mar, y que las aguas regresen sobre los egipcios, sobre
sus carros y los guerreros de sus carros.»

27Moisés extendió su mano sobre el mar y, al despuntar
el día, el mar volvió a su nivel; los egipcios huían de él, pe-
ro Yahveh revolcó a los egipcios en medio del mar. 28Las
aguas, al reunirse, cubrieron carros y jinetes, todo el ejérci-
to del faraón, que habían entrado tras ellos en el mar, y no
quedó ni uno solo.29Pero los hijos de Israel caminaban a pie
enjuto por el lecho del mar, mientras las aguas formaban
para ellos una muralla a su derecha y a su izquierda.
30Aquel día salvó Yahveh a Israel de manos de los egipcios,

e Israel vio a los egipcios muertos en la orilla del mar. [31]*Israel vio el gran poder que había desplegado Yahveh contra Egipto, y el pueblo temió a Yahveh, y creyó en Yahveh y en Moisés, su siervo.*

Hemos llegado al acto final de la acción liberadora de Dios: la salida de Egipto. La gran batalla emprendida por Dios para liberar a su pueblo de la esclavitud alcanza en esta manifestación su punto culminante. Se trata, en efecto, de una verdadera y auténtica acción de fuerza de Dios, que derrota al potente ejército del faraón. A nosotros, acostumbrados tal vez a concebir la salvación en términos dulcificados y a entender el amor cristiano como una amalgama de sonrisas y de buenas obras, nos resultará más bien difícil adaptarnos al modo como se describe la salvación en este relato de rasgos épicos.

La salvación es, ante todo y sobre todo, lucha contra el poder del mal y de la muerte, que actúan sin cesar en este mundo. El apóstol Pablo, tenaz anunciador del evangelio, no oculta este carácter agónico de la fe cristiana, sino que lo subraya repetidas veces en sus cartas: «Por lo demás, fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder. Revestíos de la armadura de Dios, para que podáis resistir contra las asechanzas del diablo, porque nuestra lucha no es contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, con los seres espirituales de la maldad que están en las alturas» (Ef 6,10-12).

El mismo Jesús, cuando anuncia la buena nueva del Reino y cura a los enfermos, desencadena la oposición del maligno, que ve en él una amenaza contra su poder: «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a acabar con nosotros? Yo sé bien quién eres: ¡el Santo de Dios!», grita el espíritu impuro, justo al comienzo del Evangelio de Mar-

cos (1,24). No tiene nada de casual que, al final de la jornada de Cafarnaúm, se resuma en estas palabras la actividad de Jesús: «Y se fue por toda Galilea predicando en las sinagogas y arrojando a los demonios» (Mc 1,39).

Estructura del texto

Aunque puede reconocerse en su origen la presencia de las tres grandes tradiciones del Pentateuco –yahvista, elohísta y sacerdotal– están tan perfectamente trabadas que forman una narración bien construida y dotada de cierta unidad narrativa.

Después de la introducción (13,17-22), la narración se desarrolla a partir de las palabras –tres veces repetidas– con que YHWH imparte una orden a Moisés: «Yahveh habló a Moisés y le dijo» (14,1.15.26). Tenemos, pues, tres partes (I: 1-14; II: 15-25; III: 26-31), construidas de acuerdo con el esquema mandato-ejecución. En el interior de las dos primeras descubrimos dos significativos intermedios: el primero (v. 10-14) habla de la resistencia del pueblo de Israel, el segundo de la presencia protectora de Dios a través del ángel y de la columna de nube (v. 19-20).

Una vez más, Dios interviene con poder mediante su palabra. Es ella la que señorea el desarrollo de los acontecimientos. Del mismo modo que en el relato sacerdotal de la creación se asiste a la función creadora de la palabra, también ahora la palabra dirigida a Moisés y obedecida salva al pueblo de Israel y trastorna a Egipto. Es ella la que actúa en la vida de los hombres y del cosmos. Como dice el libro de Isaías: «Como la lluvia y la nieve desciende de los cielos y no vuelve allá, sino que empapa la tierra, la fecunda y la hace germinar, y da semilla al sembrador y pan al que come, así es mi palabra, que sale de mi

boca: no volverá a mí vacía, sino que hace lo que yo deseo y consigue aquello para lo que la envío» (Is 55,10-11).

Una clave de lectura: la guerra del Señor a favor de su pueblo

Es bastante evidente, a la luz del lenguaje empleado como estructura de fondo del relato, un lenguaje bélico, que la salvación se presenta con los tintes de una batalla. Gerhard von Rad publicó, hace ya algunos años, un libro titulado *La guerra santa en el antiguo Israel*. Analizando los viejos relatos bélicos presentes sobre todo en los libros de Josué y de los Jueces, este autor afirmaba la existencia de una institución de la guerra santa, en la que Dios aparecía como un guerrero que combate a favor de su pueblo. Aunque son muchas las dudas sobre la existencia de dicha institución, queda el hecho de que en varias narraciones, e incluso en numerosos testimonios poéticos, se describe la intervención salvadora de Dios como una acción militar. En este sentido, la terminología «guerra santa» introducida por Von Rad es, además de ambigua, impropia, en el sentido de que no es Israel quien libra una guerra en defensa de los derechos de Dios, sino que es más bien Dios quien combate a favor de su pueblo.

Este modo de presentar la salvación tiene ciertas características típicas, de las que las más comunes son las siguientes: *a*) el Señor pone la tierra y los enemigos en manos de Israel (cf. Gén 2,24; 6,2.16; Jue 3,28); *b*) las guerras son guerras de Yahveh. Es él quien actúa y quien conduce a su pueblo a la victoria (cf. Éx 14,4.14.18; Dt 1,30; Jos 10,14); *c*) Israel no debe tener miedo, sino creer (cf. Éx 14,13; Dt 20,3); *d*) los enemigos pierden el valor (cf. Éx 15,14-16; Dt 2,25); *e*) Dios

difunde el espanto entre los enemigos (Éx 23,27; Dt 7,23).

También en la narración del paso del mar encontramos algunos de estos elementos:

– insistencia en la presentación del ejército del faraón (14,6-7.9.17.18.23.26.28). Se describe el poder de este ejército, compuesto de guerreros, carros y conductores: «Me cubriré de gloria a costa del faraón y de todo su ejército, de sus carros y de sus guerreros» (14,17);

– respuesta de Moisés para acallar el temor del pueblo (14,13-14);

– el Señor combate por su pueblo (14,14.25; 15,3);

– Israel permanece pasivo e inerte. La salvación es, en su totalidad, obra de Dios;

– Yahveh desbarata al ejército egipcio (14,24).

La guerra de Yahveh a favor de su pueblo se presenta como un esquema literario y teológico de las intervenciones salvíficas de Dios. Se pone de relieve el hecho de que es Dios quien salva y libera al hombre en virtud de su poder y de su acción gratuita. Sus obras son más poderosas que la fuerza del ejército del faraón, que intenta machacar la inerme debilidad de Israel. No se trata, pues, de una exaltación de la guerra, sino más bien de la afirmación del poder de Dios sobre el del mal y la esclavitud.

Los rasgos son, ciertamente, los propios de una intervención militar, como ocurre en tantos otros textos del Antiguo Testamento. De hecho, la salvación es lucha contra el poder del mal y de la muerte, no pacífica contemplación. Pero por muy grande que sea el poder del mal, no podrá resistir frente a la intervención del Dios de la vida. De ahí que en 15,3 se diga que el Señor «es un guerrero». Es él quien salva a su pueblo destruyendo al ejército del faraón, cuyo po-

der se basa en los carros, los caballos y los guerreros.

Frente a la acción de Dios, la actitud de Israel es enteramente pasiva; lo único que se le pide es que «no tema» (14,13). Esta invitación a «no temer», frente al temor que emerge a causa del mal, es muy frecuente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Se la dirige Dios a Abraham, preocupado por su futuro: «No temas, Abram. Yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande» (Gén 15,1). Es aquella misma invitación que se le hace a Josué para enfrentarse al enemigo: «No temas ante ellos, porque mañana, a esta misma hora, te los entregaré, todos ellos, víctimas de la muerte delante de Israel» (Jos 11,6). La presencia de Dios puede vencer el temor: «¡Canta alegremente, hija de Sión! ¡Da gritos de alegría, Israel! ¡Alégrate y exulta de todo corazón hija de Jerusalén! Yahveh ha retirado la sentencia contra ti, ha expulsado a tus enemigos. Yahveh, rey de Israel, está contigo, ya no tienes que temer mal alguno...¡No temas, Sión! ¡No desfallezcan tus manos! Yahveh, tu Dios, está contigo. ¡Es un héroe que salva!» (Sof 3,14-17). La salvación de Dios provoca la alegría de Jerusalén, que ya no tiene motivos para temer.

La exhortación a «no temer» libera del miedo, que encierra en el presente, y abre al hombre al futuro de la intervención de Dios. «No temáis, manteneos firmes para que veáis la salvación del Señor.» En la confianza, se abre el hombre a la acción de Dios en la historia y el temor se muda en gozo.

El miedo frente al enemigo y frente al mal es sustituido por el «temor de Dios», actitud que expresa el reconocimiento confiado de su presencia y de su poder salvador: «Israel vio el gran poder que había desplegado Yahveh contra Egipto, y el pueblo temió a Yahveh, y creyó en Yahveh y en Moisés, su siervo» (Éx 15,31). Ver y creer son las dos partes de un mismo proceso de reconocimiento de Dios y de sus obras y

de adhesión a él. En el Evangelio de Juan aparecen con frecuencia unidos los conceptos «ver y creer». A los primeros discípulos se les invita a «ver dónde vive Jesús; y a continuación se quedaron con él» (Jn 1,37-51). El pecado de los fariseos nace de su convicción de que «ven». Pero la verdad es, afirma Jesús, que no ven la luz, porque no le reconocen (Jn 9,39-41). Y, por el lado contrario, la fe del ciego de nacimiento nace de la visión-reconocimiento de Jesús: «"¿Crees en el hijo del hombre?" Él respondió: "Y, ¿quién es, Señor, para que yo crea en él?" Jesús le respondió: "Ya lo has visto: el que está hablando contigo, ése es." Entonces se postró y exclamó: "¡Creo, Señor!"» (Jn 9,35-38).

También en los Evangelios sinópticos descubrimos esta relación entre la visión y la fe. Lo describe con pinceladas perfectas el relato de la curación del ciego de Betsaida. Este episodio, colocado acto seguido de la áspera reprensión del Maestro a sus discípulos por su incomprensión y su ceguera, explica la progresión de la visión de Jesús, que lleva hasta la curación y la fe.

El paso de la muerte a la vida

Lo que acontece en el paso del mar es mucho más que una simple travesía que desemboca en la libertad de Israel frente a la esclavitud de Egipto. En este suceso alcanza su cumplimiento la realidad que la Pascua celebra y canta: el paso de la muerte a la vida. Israel estaba bajo la amenaza de un poder mortífero (cf. Éx 2), que adquiere su expresión simbólica más patente justamente en Éx 14, es decir, en la descripción del ejército del faraón aproximándose al mar.

El paso acontece durante la noche. Son las tinieblas cósmicas, vencidas por la presencia de Dios en la

columna de fuego y de nube, que encamina a Israel hacia la luz del amanecer, mientras desbarata a los egipcios: «Moisés extendió su mano sobre el mar y, al despuntar el día, el mar volvió a su nivel; los egipcios huían de él, pero Yahveh revolcó a los egipcios en medio del mar» (Éx 14,27).

Según J.L. Ska (*Le passage de la Mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, «Analecta Biblica» 109, Roma 1986), hay varias referencias al relato de la creación: el viento (14,21), la tierra seca («a pie enjuto») que aparece en medio de las aguas (14,22.29). El agua es aquí aquella de los orígenes. Al pasar por en medio de las aguas, Israel pasa a una nueva vida. El paso del mar es una nueva creación, es el nacimiento de Israel como pueblo: «Inmerso en las aguas de los orígenes, hundido en la noche cósmica, Israel es separado por el fuego de su pasado de esclavitud en Egipto y conducido, por este mismo fuego, hacia la luz de su vida nueva y libre; se le ofrece esta vida porque ha vencido el temor arriesgándose a lo desconocido de lo otro; esta vida es inaccesible al Egipto que intenta perpetuar su pasado» (Ska, p. 174).

IX

EL AMOR DE DIOS Y LA RESISTENCIA DE ISRAEL (Éxodo 16,1-16)

1*Partieron de Elim, y toda la comunidad de los hijos de*
Israel llegó al desierto de Sin, que está entre Elim y el Si-
naí, el día quince del segundo mes después de su salida de
Egipto.

2*Toda la comunidad de los hijos de Israel se puso a*
murmurar en el desierto contra Moisés y Aarón. 3*Los hijos*
de Israel les decían: «¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de
Yahveh en tierra de Egipto, cuando nos sentábamos en tor-
no a las ollas de carne y comíamos pan en abundancia!
¡Nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a
toda esta muchedumbre!»

4*Yahveh dijo a Moisés: «Voy a haceros llover pan del*
cielo; y saldrá el pueblo a recoger cada día la porción nece-
saria para la jornada, a fin de que yo lo ponga a prueba y
vea si anda o no en mi ley. 5*Pero el día sexto prepararán lo*
que hayan traído, que será el doble de lo que suelen recoger
cada día.»

6*Moisés y Aarón dijeron a todos los hijos de Israel:*
«Esta tarde conoceréis que fue Yahveh quien os sacó del país
de Egipto, 7*y por la mañana veréis la gloria de Yahveh;*
pues ha oído vuestras murmuraciones contra Yahveh. Por-
que nosotros, ¿qué somos para que murmuréis contra nos-
otros?»

*8Y añadió Moisés: «Cuando esta tarde os dé Yahveh
carne para comer, y por la mañana pan hasta la saciedad,
será porque Yahveh ha oído las murmuraciones que habéis
formulado contra él. Porque nosotros, ¿qué somos? Vues-
tras murmuraciones no van contra nosotros, sino contra
Yahveh.»*

*9Moisés dijo a Aarón: «Di a toda la comunidad de los
hijos de Israel: Acercaos a la presencia de Yahveh, pues ha
oído él vuestras murmuraciones.» 10Y sucedió que, cuando
Aarón hablaba a toda la comunidad de los hijos de Israel,
volviéronse éstos de cara al desierto, y apareció la gloria de
Yahveh en forma de nube.*

*11Entonces Yahveh habló a Moisés, diciéndole: 12«He
escuchado las murmuraciones de los hijos de Israel. Hábla-
les y diles: "Al atardecer comeréis carne, y por la mañana
os saciaréis de pan, y sabréis que yo soy Yahveh, vuestro
Dios".» 13Al atardecer subieron codornices y cubrieron el
campamento; y por la mañana había una capa de rocío alre-
dedor del mismo. 14Al evaporarse el rocío, apareció sobre la
superficie del desierto una costra fina, escamosa y tenue co-
mo la escarcha sobre la tierra. 15Cuando los hijos de Israel
lo vieron, decíanse unos a otros: «¿Qué es esto?» Pues no
sabían lo que era. Moisés les dijo: «Es el pan que os ha dado
Yahveh para comer.*

*16Esto es lo que ha ordenado Yahveh: Recoged de él lo
que cada uno necesite para su sustento, un omer por cabe-
za, conforme al número de vuestras personas; cada cual re-
cogerá para cuantos tenga en su tienda.»*

En el desierto

El capítulo se presenta con las características de una larga narración, que describe una doble intervención de Dios para responder a las protestas de Israel. Aquí sacia Dios el hambre de su pueblo. Israel, salido de Egipto y liberado por la intervención prodigiosa

de Dios, inicia su marcha por el desierto, una marcha que se prolongará durante cuarenta años, como dirá más tarde la tradición.

Podemos entender este capítulo 16 como una narración paradigmática de cuanto sucede en la gran estepa. En él se describen la conducta de Israel, la misión de Moisés y la respuesta de Dios.

Desde Egipto a la tierra discurre un tiempo intermedio, señalado por la estancia de Israel en el desierto. Es preciso entender bien el significado de esta marcha. A veces, en efecto, bajo el influjo de otros textos paleotestamentarios (cf. Jer 2; Os 2,16) ha sido interpretada en términos idílicos, casi como si el desierto representara para Israel el lugar privilegiado del encuentro con Dios. Pero en las experiencias vividas por Israel las cosas no fueron tan simples e idílicas.

Ante todo, ya en el mismo éxodo el desierto es tan sólo un lugar de tránsito, no de permanencia. No es el lugar que se busca, y menos aún el punto de llegada. La tensión del éxodo, la estabilidad, el don de Dios es únicamente la tierra. El desierto es, por el contrario, un terreno inhóspito, sin agua ni comida, donde se avanza con fatiga. En la mentalidad y en la cultura de Israel el desierto es un lugar de muerte. Y éste es el recuerdo que de aquella época intermedia quedó anclado en la conciencia del pueblo. Dice Jeremías en el capítulo 2: «Ni siquiera preguntaron: ¿dónde está Yahveh, que nos sacó del país de Egipto y nos condujo por el desierto, tierra esteparia y agrietada, tierra seca y tenebrosa, tierra por donde nadie pasa y donde no mora hombre alguno? Yo os llevé a un país que es un vergel, para que comierais de lo mejor de su fruto» (Jer 2,6-7). Hay un contraste evidente entre el desierto y la tierra. Es ésta, y no el desierto, el lugar anhelado.

De todas formas, es en el desierto, en el encuentro con Dios, donde Israel adquiere conciencia de su libe-

ración. Pero no es que Israel busque a Dios en el desierto sino que más bien Dios busca y guía a su pueblo, precisamente porque está en el desierto. En estos términos habla el Deuteronomio: «Lo halla en tierra desierta, en vasta soledad, entre aullidos salvajes; lo rodea de cuidados, lo atiende, lo guarda como a la niña de sus ojos» (Dt 32,10). Si en la historia de la tradición tiene importancia el desierto no es por el significado que tiene de por sí, sino porque está vinculado al ciclo del Sinaí, a la alianza y a la ley.

En las dificultades del desierto está en juego la realización del éxodo entendido como tensión y camino hacia la tierra. En este lugar la apuesta es alta: Israel corre el peligro de perder la libertad adquirida olvidando la utopía que está llamado a convertir en realidad.

La resistencia de Israel

La conducta del pueblo de Israel durante la marcha por el desierto se caracteriza por la resistencia que ofrece a la salvación. Se la menciona en numerosos textos: Éx 15,22-26 (aguas de Mará); 16,1-36 (las codornices y el maná); 17,1-7 (el agua que brota de la roca); 32,1-35 (el becerro de oro); Núm 11,1-35 (las codornices); 13-14 (los exploradores de Canaán); 16 (rebelión de Coré, Datán y Abirón); 17,1-26 (contra Moisés y Aarón); 20,1-14 (aguas de Meribá); 21,4-9 (la serpiente de bronce); 25 (en Baal Peor); Dt 1,19-33 (negativa a entrar en la tierra//Núm 13).

Es ciertamente impresionante comprobar que, salvo los textos de la alianza, los legislativos y pocos más, todos los episodios comprendidos entre la salida de Egipto y la entrada en la tierra hablan de rebeliones y resistencias de Israel. ¿En qué consiste este comportamiento que llamamos «resistencia»?

Volvamos al inicio del relato de Éx 16:

v. 1: «Partieron de Elim, y toda la comunidad de los hijos de Israel llegó al desierto de Sin, que está entre Elim y el Sinaí...
v. 2 :Toda la comunidad de los hijos de Israel se puso a murmurar en el desierto contra Moisés y Aarón... y decían:
v. 3: "¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahveh en tierra de Egipto, cuando nos sentábamos en torno a las ollas de carne y comíamos pan en abundancia. ¡Nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta muchedumbre!"»

El relato se inicia con la descripción de una situación de malestar. En este caso se trata sencillamente del desierto. Otras veces el malestar procede de la falta de comida o de bebida, o del cansancio del camino (Núm 21). Pero la situación del desierto provoca otros tipos de resistencia y otros problemas: el tema del poder (Núm 16; 17); la desconfianza frente a la guía de Dios (Éx 32); el temor a entrar en la tierra (Núm 13-14; Jos 1,19-33).

Frente a estas situaciones y estos problemas, Israel «protesta» o, como dicen otras traducciones, «murmura», «recrimina». Es significativo el uso de este verbo, *lwn* en hebreo. Se halla 18 veces en el Antiguo Testamento, de ellas 17 en los textos que ahora estamos comentando. Junto a «protestar», encontramos también «hablar contra» (*dibber 'al*), «levantarse contra» (*qwm lipne*: Núm 16,2), «querellarse» (*ryb 'im*: Éx 17,2; Núm 20,3). El verbo «protestar» indica quejarse por el motivo que sea. No parece que se juzgue negativa la actitud de Israel en razón de sí misma, sino más bien en cuanto que es expresión de un juicio de valor sobre el camino recorrido: Israel no considera el éxodo como una camino hacia la vida, sino como una

marcha hacia la muerte («nos habéis traído a este desierto para matarnos de hambre»). Es una valoración que pierde de vista el lugar hacia el que se está avanzando; aquí no se entiende el desierto como lugar de paso, sino como punto donde se llega y se muere. Surge entonces la nostalgia de Egipto: se desea volver atrás, se prefiere la esclavitud de Egipto a las fatigas del camino. La preocupación por la comida y la bebida, el miedo, el cansancio, hacen que Israel olvide todo cuanto Dios ha hecho en su favor. En el desierto, Israel no sabe hacer «memoria», se siente a solas consigo mismo, más esclavo que antes. Lo único que acierta a recordar es su esclavitud.

En su juicio de valor, Israel invierte el sentido de la salvación realizada por Dios, interpretándola como camino de muerte: «¿Es que no había bastantes sepulcros en Egipto, para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Por qué hiciste con nosotros esto, el sacarnos de Egipto? ¿No fue esto lo que te repetíamos en Egipto, cuando te decíamos: "Déjanos que sirvamos a los egipcios"? ¡Mejor nos hubiera sido servir a los egipcios que morir en el desierto!» (Éx 14,11-12).

Es significativo que la resistencia se manifieste por vez primera justo en el momento de la salida de Egipto (Éx 14,10-12) y que reaparezca luego exactamente en el instante en que el pueblo está a punto de entrar en la tierra (Núm 14): Israel se siente perdido y pequeño ante el poder del faraón que le persigue y ante la elevada estatura de los hombres de Canaán. No recuerda que ha sido precisamente su pequeñez y su esclavitud la que le ha valido ser salvado por el Señor: «Si Yahveh se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos, ya que sois el menos numeroso de todos ellos» (Dt 7,7). El pecado de Israel es su falta de «memoria», entendida en sentido bíblico, como una actitud del corazón que hace presente la propia reali-

dad, débil y frágil, y evoca sentimientos de gratitud por la salvación que Dios lleva a cabo. La memoria hace presente el pasado y abre espacio para nuevas intervenciones salvíficas divinas. La marcha hacia la tierra se pierde así en la nostalgia de las cosas y del pasado, en el que la esclavitud adquiere el colorido de la libertad. Sin memoria, Israel permanece prisionero de su presente, de la dificultad del desierto; más aún, interpreta el desierto como su situación definitiva. Incapaz de mirar hacia adelante, más allá del presente, hacia la tierra, olvida su esclavitud y, junto con ello, la bondad misericordiosa de Dios que lo ha elegido y liberado.

La protección de Dios en el desierto

El capítulo 16 consta de una serie de relatos probablemente independientes en sus orígenes, de los que dos son recognoscibles, al menos en parte: el que narra el episodio de las codornices y el que rememora el don del maná. Ambos fueron, sin duda, reelaborados por última vez en el período postexílico, como se desprende de la insistencia en la observancia del sábado. El recuerdo de las codornices es muy breve y casi se ha desvanecido (v. 13; cf. Núm 11,31-32); el capítulo está construido esencialmente en torno al don del maná y al modo de recogerlo.

Ambos dones, el de las codornices y el del maná, son la respuesta que da Dios, por medio de Moisés y Aarón, a las murmuraciones de su pueblo. Desde el punto de vista histórico-natural son fenómenos que pueden acontecer en el desierto. Es frecuente, al parecer, que en la península del Sinaí se desplomen en el suelo, abatidas por el viento, grandes bandadas de codornices. También se ha descubierto, sobre todo en la costa occidental de la península, una planta de la que

se desprende algunos meses, durante la noche, una especie de goma blanca y granulosa, comestible, que parece corresponder a la descripción bíblica del maná.

Pero, más allá y por encima de la referencia histórica, la tradición ve en las codornices y el maná la señal de un Dios que se preocupa de alimentar a su pueblo. Concretamente el maná se ha convertido en símbolo del alimento espiritual de Dios, como interpreta el deuteronomista: «Te dio a comer el maná, que no conocías ni habían conocido tus padres, para que aprendiérais que no sólo de pan vive el hombre, sino que vive también de cuanto sale de la boca de Yahveh» (Dt 8,3).

Podemos destacar algunos aspectos en el relato del maná:

– Se insiste varias veces en la relación entre las «murmuraciones» y el don del maná (v. 7.8.9.12). Con sus murmuraciones, Israel pone en duda el poder salvífico de Dios, y ello hasta tal punto que llega a interpretar el camino hasta ahorra recorrido como un camino de muerte. En respuesta, Dios muestra su preocupación por la suerte de su pueblo, pero manifiesta al mismo tiempo su gloria (v. 7.10). Se revela a través del alimento concedido a Israel: en el don del maná acontece la teofanía del amor de Dios por su pueblo. Así interpretará el profeta Oseas la comida del desierto: «Con ataduras humanas los atraje, con lazos de amor. Fui para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas; me inclinaba hacia él y le daba de comer (Os 11,4).

El texto intenta dar una explicación del término «maná». Es evidente que la etimología propuesta es de tipo popular: «Cuando los hijos de Israel lo vieron se decían los unos a los otros: *"Man hu"*, porque no sabían lo que era (*mah hu*)» (v. 15). *Man* y *mah* tendrían aquí el mismo significado: «¿Qué es?» Se trata de un

intento por hallar una explicación a la palabra maná que resulta realmente singular. Algunos sugieren que la verdadera etimología estaría relacionada con el verbo *manan* («distribuir»), pero no cuenta con testimonios ni en hebreo ni en arameo. Y, sin embargo, ésta parece ser la etimología preferida por el autor sacro cuando concluye diciendo: «Moisés les dijo: es el pan que os ha dado Yahveh para comer» (v. 15).

– El texto contiene una serie de indicaciones sobre las limitaciones cuantitativas y temporales de la recogida del maná. Sólo debía recogerse cada día lo necesario para el consumo diario. Ya se recogiera poco o mucho, cada cual tenía alimento bastante para aquel día. «Cuando lo midieron con el *omer*, el que había recogido mucho no tuvo de más, y el que había recogido poco no tuvo de menos, sino que cada uno tenía lo que necesitaba para su sustento» (v. 18).

En esta indicación emerge ante todo una solicitud de confianza en la providencia misericordiosa de Dios, que no permite que le falte la comida a su pueblo. De nada sirve amontonar; al contrario, lo que se acumula por encima de lo necesario se pudre (v. 19-20). Es imposible no recordar aquí la parábola de Jesús sobre el rico necio, que amontona riquezas en su granero, sin saber que le espera una muerte inminente e imprevista (cf. Lc 12,13-21), y la consiguiente amonestación a abandonarse con confianza en la providencia divina, que nutre amorosamente la vida de los hombres: «No andéis buscando qué habéis de comer y de beber; no os inquietéis por eso. Pues todas estas cosas las buscan ansiosamente los paganos del mundo; pero vuestro Padre sabe bien que tenéis necesidad de ello. En cambio, buscad su reino, y estas cosas se os darán por añadidura» (Lc 12,29-31).

La comida con que Dios alimenta a su pueblo es, ante todo, la espiritual de su palabra, como interpreta

el Deuteronomio: «No sólo de pan vive el hombre, sino que vive también de cuanto sale de la boca de Dios» (Dt 8,3). Jesús hace suyas estas palabras ante el tentador que le propone buscar un alimento fuera de Dios, y rehaciendo la experiencia de Israel, ante las dificultades del desierto se niega a depositar su confianza en la comida material. La última anotación temporal, de innegable origen tardío, señala también el sentido de la protección divina: «Los hijos de Israel comieron el maná por espacio de cuarenta años, hasta su llegada a país habitado» (v. 35). Dios protege y alimenta a su pueblo durante todo el período de su marcha por el desierto.

– Una de las limitaciones temporales está vinculada a la observancia del sábado (v. 22-30). El añadido quiere demostrar que ya durante la marcha por el desierto cumplía Israel las leyes sobre alimentación propias del sábado, del día consagrado al Señor. El mismo Dios observa el sábado, el descanso. Porque, efectivamente, no concede su maná los sábados. Quienes lo buscan no lo encontrarán, porque el sábado es, ante todo, un día de Dios, más que un día para Dios. La observancia del sábado no es sólo una ley que marca el tiempo del hombre, sino que hace entrar en el tiempo de Dios. En el sábado participa Israel en el tiempo de Dios y le reconoce como Señor que alimenta por siempre. Y entonces el maná se convierte en memoria para las generaciones futuras (v. 32-34), para que el pueblo recuerde que fue Dios quien le alimentó en el desierto.

En el Nuevo Testamento

Hemos hablado ya de algunos de los vínculos de este largo capítulo con el Nuevo Testamento, pero po-

demos profundizar aún más esta relación mediante su confrontación con otros textos.

Ya en el Antiguo Testamento aparecen interpretaciones que hablan del maná como de un alimento espiritual. Hemos citado Dt 8,3: «Te humilló, te hizo pasar hambre, te dio a comer el maná, que no conocías ni habían conocido tus padres, para que aprendieras que no sólo de pan vive el hombre, sino que vive también de cuanto sale de la boca de Yahveh.» Aquí se presenta el don del maná a modo de respuesta a una prueba, que transfiere a Israel la conciencia de lo que en realidad es: un humilde, un pobre, un hambriento cuya hambre es saciada por Dios. La falta de alimento debe hacer comprender a Israel que su vida depende «de cuanto sale de la boca de Yahveh». El maná, alimento espiritual, satisface las necesidades del pueblo.

En el Sal 78 se llama al maná «pan del cielo» y «pan de los fuertes», que en la traducción griega de los LXX se convierte en «pan de los ángeles». «Mandó luego a las nubes de lo alto, y se abrieron las puertas de los cielos, haciéndoles caer maná para comida, dándoles del trigo de los cielos. Comió el hombre pan de fuertes, y tuvieron sustento a saciedad» (v. 23-25). El libro de la Sabiduría, en su gran midrás sobre el éxodo, recurre a estos mismos términos: «Diste a comer a tu pueblo un manjar de ángeles, y sin fatiga le proporcionaste, desde el cielo, pan preparado que contenía todo el placer y se acomodaba a todos los gustos. El sustento que tú dabas mostraba tu dulzura en favor de tus hijos; y al servir este pan al apetito de quien lo tomaba, se cambiaba en lo que cada uno quería» (16,20-21).

En su primera carta a los Corintios Pablo llama al maná «alimento espiritual» (10,3). La tradición de la Iglesia heredará más tarde esta interpretación espiritual del maná, que ha cristalizado en el famoso him-

no eucarístico *Ecce panis angelorum*, en el que el maná se identifica con la eucaristía, nuevo alimento dado por Jesús a la comunidad de los discípulos.

Hay, en el discurso sobre el pan de vida de Jn 6, un punto de inflexión hacia esta interpretación espiritual. El evangelista sitúa este largo discurso de Jesús en un contexto pascual: «Ya estaba próxima la Pascua, la fiesta de los judíos» (v. 4). El relato se inicia con la multiplicación de los panes: a continuación, Jesús se presenta a sí mismo como «el pan» capaz de saciar el hambre de los hombres, en contraposición al maná. «"De verdad os aseguro que Moisés no os ha dado el pan del cielo, sino que mi Padre es quien os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es aquel que baja del cielo y da vida al mundo." Respondiéronle ellos: "Señor, danos siempre ese pan." Jesús les contestó: "Yo soy el pan de la vida. El que viene a mí, jamás tendrá hambre; el que cree en mí, no tendrá sed jamás"» (v. 32-35). E insiste: «Yo soy el pan de vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. Éste es el pan que baja del cielo, para que quien coma de él ya no muera. Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo: quien coma de este pan vivirá eternamente; pues el pan que yo os daré es mi carne, por la vida del mundo» (v. 48-51; cf. v. 58).

Jesús es el pan del cielo porque, a diferencia del maná, da la vida eterna. Este pan se obtiene mediante la fe en Jesús (v. 47). El pan de Jesús, su carne, es también el pan de la eucaristía. El contexto pascual y otras indicaciones inducen a pensar que ya Juan aludía a ello (cf. R.E. Brown, *El Evangelio según Juan*, Cristiandad, Madrid 1979). En este sentido lo entendió, sin ningún género de duda, la antigua tradición cristiana, sobre todo en los comentarios al versículo 54: «El que come mi carne y bebe mi sangre, ese tiene vida eterna; y yo le resucitaré en el último día.»

Comenta Agustín: «Sin este pan pueden tener los

hombres, por supuesto, vida temporal, pero no pueden en absoluto tener la vida eterna. Quien, pues, no come su carne y no bebe su sangre, no tiene en sí la vida, y la tiene, en cambio, quien come su carne y bebe su sangre... Con esta comida y esta bebida se nos quiere dar a entender la unión social de su cuerpo y de sus miembros, que es la santa Iglesia... El sacramento de esta realidad, esto es, de la unidad del cuerpo y de la sangre de Cristo, se prepara en la mesa del Señor, en algunos lugares todos los días, en otros con algún día de intervalo, y de la mesa del Señor se recibe. Hay quienes lo reciben para la vida, y quienes lo reciben para la muerte; pero la realidad que este sacramento contiene procura a cuantos participan en él la vida, nunca la muerte» (Agustín, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di san Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, vol. XXIV, p. 613).

X

EL AGUA QUE BROTA DE LA ROCA
(Éxodo 17,1-7)

1 *Por orden de Yahveh, toda la comunidad de los hijos*
de Israel partió del desierto de Sin hacia otras etapas. Y
acamparon en Refidim, pero no había allí agua para que el
pueblo bebiese.

2 *Entonces se querelló el pueblo contra Moisés, dicien-*
do: «Danos agua para que bebamos.» Moisés les respondió:
«¿Por qué os querelláis contra mí? ¿Por qué tentáis a Yah-
veh?» 3 *Pero el pueblo sintió ardientemente la sed y mur-*
muró contra Moisés, diciendo: «¿Por qué nos hiciste subir
de Egipto para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos
y a nuestros ganados?» 4 *Moisés clamó a Yahveh, diciendo:*
«¿Qué haré yo con este pueblo? ¡Poco falta para que me
apedreen!» 5 *Yahveh dijo a Moisés: «Pasa por delante del*
pueblo y lleva contigo algunos de los ancianos de Israel; to-
ma en tu mano el cayado con el cual golpeaste el Nilo, y ve-
te. 6 *Yo estaré allí ante ti sobre la roca que hay en Horeb.*
Golpearás la roca; de ella saldrá agua, y beberá el pueblo.»
Lo hizo así Moisés, en presencia de los ancianos de Israel.
7 *Y dio al lugar el nombre de Masá y Meribá, por la quere-*
lla de los hijos de Israel, y porque habían puesto a Yahveh
a prueba, diciendo: «¿Está Yahveh en medio de nosotros
o no?»

Israel «se querella» con Dios

El pasaje que ahora consideramos está directamente relacionado con el precedente y con el tema de la resistencia de Israel en el desierto.

El pueblo se encuentra en el desierto. Uno de los problemas con que tropieza es la falta de agua (cf. Núm 20,1-11). Israel intenta entablar un pleito contra Moisés: «Se querelló el pueblo contra Moisés» (v. 2). Se utiliza aquí el término *rib,* típico de las posiciones enfrentadas en las que dos querellantes resuelven un conflicto sin necesidad de que intervenga un tercero, que actuaría como juez. Este mismo verbo reaparece en las requisitorias proféticas contra Israel (cf. Jer 2,9; Os 2,4; Miq 6,1-2), en las que se somete a examen la conducta del pueblo respecto de la alianza con Dios.

La querella nace de una dificultad concreta. Podemos imaginarnos lo que significa la falta de agua en el desierto. La querella implica la reivindicación de un derecho y una acusación de culpabilidad contra Moisés e implícitamente contra Dios, como subraya la réplica de Moisés: «¿Por qué os querelláis contra mí? ¿Por qué tentáis a Yahveh?» (v. 2). Al entablar el pleito contra Moisés y contra Dios, Israel pone en duda la justicia salvífica divina. Se trata de algo mucho más grave que una simple protesta, como parecen indicar algunas traducciones. Israel pide cuentas a Dios por sus obras, le acusa de una voluntad no salvífica en lo que a este pueblo atañe. Esto es lo que explicita el verbo del versículo 3 «murmurar», y el contenido de la murmuración: «¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?» En el pleito, se considera que Dios es culpable.

Existe una gran distancia, más aún, una abierta oposición, entre la querella y la plegaria, aunque ambas surgen de una misma situación de necesidad. La

plegaria supone una actitud de confianza en la intervención de Dios. En la plegaria nacida de la fe no se pone en duda la intervención divina. La querella implica por el contrario, desconfianza frente a Dios. Se le acusa de abandono, de incapacidad de intervenir, de muerte incluso.

A veces nuestras plegarias tienen más parecido con las querellas que con las oraciones que brotan de la fe. Se acusa con frecuencia a Dios de habernos abandonado, olvidado, si es que se le considera incluso culplable de la enfermedad o de la muerte de alguien. Inmersos en la necesidad, es cosa fácil pensar que Dios está lejano y que no se interesa por la vida de los hombres. Esto es lo que opina Israel en el desierto, cuando acusa a Dios de albergar respecto de él un propósito de muerte, no un proyecto de vida.

Y, con todo, la querella es posible. La Biblia la menciona muchas veces. Dios acepta este modo de hablar del hombre, y no le niega una respuesta.

La querella de Job y de Habacuc

Job y el profeta Habacuc son dos ejemplos clásicos de hombres que «se querellan» con Dios. Sus libros, sus palabras están construidas con el lenguaje de los pleitos ante los tribunales. Tanto el uno como el otro se sienten en alianza con Dios, albergan la certidumbre de tener lazos especiales con él. Y por eso precisamente entienden que les asiste el derecho a entablar un debate judicial. Llaman a Dios a juicio, acusándole de injusticia.

Ambos parten, como Israel en el desierto, de una angustiosa situación: Job se ha visto privado de todo cuanto poseía y él mismo sucumbe a la enfermedad. Habacuc asiste atónito al espectáculo de la irrupción incontenida de la violencia y la injusticia.

Desde el fondo de su angustia, Job lleva a Dios a juicio y quiere forzarle a dar una respuesta. Su palabra, que rompe el silencio del dolor, es una protesta de inocencia y somete, por tanto, a debate, la justicia divina. Frente al drama de Job, la respuesta de sus amigos se inserta en el marco de la doctrina tradicional de la retribución, pero sin entrar a fondo en el problema. Para los amigos, Dios es justo retribuidor, mientras que para Job es, al contrario, malvado e injusto, porque no distingue entre inocentes y culpables (cf. el capítulo 10). De todas formas, Job no maldice a Dios, como le invita a hacer su mujer en el prólogo, sino que abre un debate con él.

Job pone mucho énfasis en obtener de Dios una respuesta: «¡Oh, si hubiera alguien que me escuchase! Termino. Que Sadday me responda» (31,35; cf. 5,1; 9,15.16.17; 12,4; 13,22; 30,20; 38,1). Dios, citado a juicio, no oculta su réplica. No da la razón a los amigos, pero tampoco a Job. Más bien, muestra a Job su ignorancia, que había llegado a enturbiar el rostro divino, atribuyendo a Dios culpas que no tenía. Al final, Dios se manifiesta, se deja ver por Job, de modo que éste exclama: «Tan sólo de oídas te conocía yo, pero ahora mis ojos te ven» (42,5). En la teofanía encuentra Job respuesta al dolor y al mal de su vida: Dios no es culpable ni tampoco está alejado de su drama. Es justamente en el sufrimiento y en las privaciones donde se encuentra Job con Dios, que nunca le ha abandonado.

También Habacuc intenta entablar un *rib*, una querella judiciaria con Dios. Su punto de partida es la violencia que campea a su alrededor y frente a la cual el profeta clama a Dios para que intervenga (1,2-4) y le acusa de guardar silencio: «¿Hasta cuándo, Yahveh, pediré auxilio sin que tú me escuches; clamaré a ti "¡Violencia!", sin que tú me salves?» (1,2). Hay una primera respuesta de Dios, que envía a los caldeos

para que restablezcan la justicia mediante la guerra. Pero esta respuesta no resuelve el problema sino que, por el contrario, aumenta aún más la violencia (1,14-17). Habacuc plantea entonces una nueva querella ante Dios: «Estaré de centinela en mi puesto, a pie firme en mi torre, estaré atento a ver lo que me dice, a ver qué responde a mi querella» (2,1). Dios responde, primero denunciando con términos inequívocos a los violentos (capítulo 2) y luego con la teofanía final (capítulo 3).

Masá y Meribá

En su querella judiciaria, Israel somete a discusión la presencia salvífica de Dios preguntándose: «¿Está Yahveh en medio de nosotros o no?» (Éx 17,7). Éste es el problema central en las relaciones entre Israel y su Dios. Es la pregunta que se repetirá en los momentos más dramáticos, como los del exilio. «¿Es demasiado corta mi mano para librar y no hay en mí fuerza para salvar?», se pregunta Dios, en respuesta a una acusación implícita de su pueblo (Is 50,2).

No es la duda del ateo o del estúpido, que cuestiona la existencia de Dios. No es una indagación filosófica. Hay aquí una interrogación más radical y más profunda. Es la pregunta acerca de la presencia de Dios, de su capacidad de acción y de salvación. Es poner sobre el tapete a Dios y su intervención en la historia. Surge de la fe profunda, pero lleva también el sello de la desconfianza en la posibilidad salvífica divina, o al menos de la dificultad por comprender los designios de Dios.

Todo cuanto ha acontecido se contiene en los dos nombres dados a la localidad, Masá y Meribá. Masá, como aclara el versículo 7, significa «poner a prueba». Meribá (de *rib*), «querellarse», «contender». Israel ha

puesto a prueba a Yahveh, se ha querellado con él. La Biblia mencionará a Masá y Meribá como dos localidades emblemáticas de una conducta negativa frente a Dios: «No endurezcáis el corazón como en Meribá, como el día de Masá, en el desierto, cuando vuestros padres me tentaron, me probaron y vieron mis acciones» (Sal 95,8-9; cf. Dt 6,16; 9,22; 33,8; Heb 3,7-17).

El agua de la vida

El agua que brota de la roca es fuente de vida para el pueblo y, a la vez, manifestación de la voluntad y del poder salvador de Dios. Dt 8,15 subraya este poder divino en aquella peligrosa situación: «Guárdate de olvidar a Yahveh... que te condujo por el vasto y tenebroso desierto, tierra de serpientes abrasadoras y escorpiones, tierra árida, donde faltaba el agua, el que hizo brotar agua para ti de la piedra dura como el pedernal.»

El tema del don del agua viva pasa a ser el tema del mismo Dios en cuanto agua viva que aplaca la sed de su pueblo. «¡Yahveh, esperanza de Israel! Todos los que te abandonan serán confundidos, los que de ti se apartan serán inscritos en la tierra, porque abandonaron a Yahveh, fuente de aguas vivas» (Jer 17,13). En el nuevo éxodo, Dios hará que brote de nuevo esta agua en el desierto: «Los pobres, los necesitados buscan agua y no la hay, su lengua por la sed está reseca. Yo, Yahveh, los atenderé; yo, Dios de Israel, no los abandonaré. Alumbraré corrientes sobre las crestas, manantiales en medio de los valles; convertiré el desierto en estanques, la tierra seca en fuentes de agua» (Is 41,17-18).

Del templo brotará agua de vida para todas las criaturas en la nueva creación: «Me hizo volver a la entrada del templo, y vi que manaba agua de debajo

del umbral del templo hacia oriente... Adondequiera que llegue el río, todo ser viviente que pulula vivirá, y los peces serán abundantísimos, porque habrá llegado allí esta agua y las aguas del mar habrán quedado saneadas» (Ez 47,1.9; cf. Zac 13,1; 14,18).

En el Nuevo Testamento será sobre todo la literatura joanea la que vuelve sobre este tema del agua viva, relacionándola con Jesús. Todo el relato del encuentro con la samaritana gira en torno a esta idea. «Todo el que beba de esta agua nuevamente tendrá sed, pero el que beba del agua que yo le daré se convertirá, dentro de él, en manantial de agua que brote para la vida eterna» (Jn 4,13-14). Jesús es el manantial de agua viva del mismo modo que es el nuevo maná (cf. Jn 6). Cristo es la roca espiritual que seguía al pueblo en el desierto (1Cor 10,4). De esta roca brota agua para todos cuantos quieren acercarse a ella. El Espíritu y la Iglesia a una invitan a todos: «El Espíritu y la esposa dicen: "Ven." Y el que tenga sed venga. El que quiera, tome gratis el agua de la vida» (Ap 22,17). El Cordero inmolado atraerá a todos a sí desde el alto de la cruz. De su costado brotan sangre y agua, como del templo de Dios. Él es el nuevo templo hacia el que caminamos.

XI

«HAREMOS TODO CUANTO HA DICHO YAHVEH»
(Éxodo 19,1-8)

[1]Al tercer mes de la salida de Egipto, ese mismo día, los
hijos de Israel llegaron al desierto del Sinaí. [2]Partieron de
Refidim y llegaron al desierto del Sinaí, y acamparon allí.
Israel fijó sus tiendas en aquel lugar, frente a la montaña.
[3]Moisés subió a estar con Dios, y Yahveh lo llamó desde la
montaña, diciéndole: «Así hablarás a la casa de Jacob y así
anunciarás a los hijos de Israel: [4]"Habéis visto cuanto yo
he hecho en Egipto, y cómo os he llevado sobre alas de águi-
la y os he traído hasta mí. [5]Ahora bien, si de veras escu-
cháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis propiedad mía
particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra me
pertenece. [6]Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y
una nación santa." Éstas son las palabras que dirás a los
hijos de Israel.»

[7]Fue Moisés y convocó a los ancianos del pueblo, y les
expuso todo esto, tal como le había ordenado Yahveh. [8]El
pueblo entero respondió a una, diciendo: «Haremos todo
cuanto ha dicho Yahveh.» Y Moisés transmitió a Yahveh la
respuesta del pueblo.

Sinaí, el lugar de la ley

Éx 19 nos introduce en el vasto complejo de los capítulos que tienen como punto de referencia el monte Sinaí. En su marcha por el desierto, alcanza Israel este lugar: «Partieron de Refidim y llegaron al desierto del Sinaí, y acamparon allí. Israel fijó sus tiendas en aquel lugar, frente a la montaña» (Éx 19,2).

Han sido muchos los debates sobre la localización del Sinaí. La hipótesis tradicional lo sitúa en la cadena montañosa de la parte meridional de la península de este nombre, y lo identifica con el monte de Moisés o monte Santa Catalina. Esta tradición se basa en testimonios de monjes cristianos que se remontan al siglo IV, tal como los recuerda el monasterio ortodoxo griego de Santa Catalina. Se han descubierto inscripciones de origen nabateo que prueban que aquella localidad había sido ya desde mucho antes meta de peregrinaciones.

Las otras hipótesis (zona de Cadés, península Arábiga...) no ofrecen un marco de comprensión mejor y más seguro, de modo que aceptamos la ubicación tradicional como una solución posible. Reviste un cierto interés la sugerencia de E. Anati, que, apoyándose en inscripciones rupestres y otros descubrimientos arqueológicos, lo situaría en la zona meridional del Négueb, en el confín de los territorios de Amalec y Madián (en la localidad de Harkarkom), retrotrayendo la experiencia del Sinaí hasta los inicios del segundo milenio.

Pero, más allá y por encima de estos problemas, el Sinaí es, para la experiencia religiosa del pueblo de Israel, un punto de referencia absolutamente esencial. Es el lugar de la ley, tanto la escrita, contenida en el Pentateuco (Torá), como oral, recogida en la tradición rabínica de la Misná y en su comentario, el Talmud, pilares de la tradición religiosa hebrea hasta nuestros

días. Toda la legislación recopilada en la última parte del libro del Éxodo, en el Levítico y en los primeros diez capítulos de los Números está vinculada a la revelación del Sinaí, aunque su procedencia se sitúe en épocas diferentes y ciertamente posteriores.

Esta ley es, ante todo, una ley de vida, cercana a la vida del hombre: «Estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para poder decir: ¿Quién subirá por nosotros a los cielos, para que nos los traiga y nos los dé a conocer y los pongamos por obra? Tampoco están al otro extremo del mar, para poder decir: ¿Quién pasará por nosotros al otro lado del mar, para que nos los traiga y nos los dé a conocer y los pongamos por obra? Tienes la palabra muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas por obra» (Dt 30,11-14). Debemos abandonar la idea de que la ley es legalismo vacío y exterior. Muy al contrario, permite a Israel mantenerse en la alianza y participar, por consiguiente, de la vida de Dios.

La polémica de Jesús con los fariseos y los escribas no va dirigida contra la ley como tal. «No vayáis a pensar que vine para abolir la ley o los profetas; no vine a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5,17). También el discurso de Pablo sobre la ley es algo mucho más profundo que un simple ataque al legalismo fariseo. Gira en torno a la función salvífica de la ley para quienes se hacen discípulos de Jesucristo. Y es precisamente Jesús quien, según la tradición cristiana, hace posible la alianza con Dios Padre.

En la religión de Israel, y señaladamente a partir del período postexílico, la ley se convierte en una realidad central de lo que se llamará más tarde el judaísmo. Esta posición se refuerza aún más a partir del 70 d.C. Con la destrucción del templo llega a su punto final, en efecto, toda referencia cultual y sacrificial.

La clase sacerdotal pierde importancia y hasta la razón misma de su existencia, mientras que generaciones de maestros van recogiendo, poco a poco, la legislación hasta entonces transmitida de boca en boca. Nace así la ley oral, la Misná, que junto con su comentario, la Guemará, dan origen al Talmud en su doble vertiente palestina y babilónica. Junto con la Tanaká (la Biblia hebrea), el Talmud constituye el quicio del judaísmo de todos los tiempos.

Sinaí, el lugar de la alianza

La ley, don de Dios a su pueblo, se concede en el marco de la alianza que establece Yahveh con Israel en el Sinaí. En Éx 19,1-24,11, texto compuesto, fruto de diversas redacciones, puede reconocerse una ceremonia a través de la cual Dios hace alianza con su pueblo. Tenemos al principio la teofanía sobre el monte (19,10-25), seguida de una parte legislativa (20,1-17 + 20,22-23,19) y, finalmente, un duplicado ritual (el banquete de comunión y el rito de la sangre) que sanciona la alianza (24,1-11).

Se han individualizado en el Pentateuco dos esquemas de alianza. El primero, representado por Gén 15, la concibe como un compromiso personal de Dios frente a una persona concreta (Abraham) o frente a su pueblo, vinculado a una promesa. Si aparece una ley, se la considera como un don divino no condicionado. El segundo, que tiene claros ejemplos en Jos 24 o en Dt 27-29, presenta la estructura propia de los pactos de vasallaje: aquí la ley es una obligación derivada de un contrato jurídico, cuya observancia está sancionada con maldiciones o bendiciones.

El pacto de vasallaje se practicaba en el ámbito profano cuando dos reyes o dos pueblos decidían entablar relaciones duraderas. Poseía una estructura es-

table, que descubrimos también en algunos textos bíblicos, como el citado Jos 24:

- preámbulo (Jos 24,1-2*a*);
- prólogo histórico (v. 2*b*-13);
- estipulación de la alianza (v. 14-24);
- disposiciones para su custodia en el templo y para la lectura pública periódica (v. 25);
- lista de los dioses como testimonio (v. 26);
- maldiciones y bendiciones (v. 27).

En nuestro texto parece que originariamente prevalecía el primer esquema, a pesar de la añadidura deuteronomista en 23,20-33, que introduce la idea de que la observancia de la ley es una condición impuesta. Nos hallamos, por tanto, en la línea de Gén 15: Dios se manifiesta a Moisés (19,16-25), por medio del cual da a su pueblo una ley (20,1-21: el decálogo; 20, 22-23,19: el libro de la alianza). La alianza concluye con los ritos de comunión y es entendida como un compromiso de Dios con su pueblo. Yahveh da una ley y este acto suyo de benevolencia no está condicionado por la observancia de los preceptos. En la alianza se manifiesta la voluntad de comunión de Dios con Israel, bien testificada por los ritos de conclusión.

Son varios estos ritos. En primer lugar, «Moisés alzó al pie de la montaña un altar y doce estelas, por las doce tribus de Israel» (24,4). Las estelas, piedras colocadas verticalmente para conmemorar un suceso importante (cf. Gén 28,18; 31,44-54; 35,14.20) son el memorial de la teofanía y del don de Dios. El texto subraya la unidad del pueblo en torno a la alianza. Y aunque es indudable que esta unidad no podía existir históricamente en la época en que se sitúa el acontecimiento del Sinaí, en la tradición judía es esta alianza sinaítica la que constituye a Israel como pueblo de Dios en su totalidad y su unidad.

El rito de la aspersión de la sangre testifica la comunión entre Dios e Israel. Al derramarse la sangre –en la que está la vida– sobre el pueblo le pone en comunión con la vida de Dios. Es la sangre de la alianza: a través de la alianza se establece una relación de comunión especial entre Dios y su pueblo. En Jesús se funda una alianza nueva: su sangre, derramada por nosotros, es la sangre de la alianza (Mt 26,28 y paralelos; cf. también Heb 9,15ss).

En la alianza se manifiesta Yahveh en todo su esplendor. Es el esplendor de su amor y de su benevolencia frente a Israel. Lo vieron Moisés, Nadab, Abihú y los setenta ancianos, pero no murieron sino que «comieron y bebieron», dice el texto bíblico, poniendo fin al relato (24,9-11). Es un banquete sagrado de comunión, que acentúa una vez más la participación del hombre en la vida de Dios.

Éxodo 19,1-8

Estos pocos versículos son una anticipación literaria y teológica, de probable origen deuteronómico, del gran acontecimiento que se describirá a continuación. Las palabras que Moisés recibe de Dios en el monte (v. 3-6), y que son una auténtico concentrado de la teología de la alianza, se hallan incluidas entre dos versículos de introducción (v. 1-2) y otros dos de cierre (v. 7-8).

Moisés sube a Dios. Dios se aparece sobre el monte, lugar de la teofanía, de su manifestación a los hombres. El hombre tiene necesidad casi física de liberarse de la prisión de la tierra y de subir para poder encontrarse con su Señor. De ahí que en la Escritura, así como en otras tradiciones religiosas, el monte sea el lugar por excelencia de la manifestación divina. El Sinaí es el primero de una secuencia de montes, el

punto hacia el que se encamina Elías en busca de Dios y donde le conoce de un modo inesperado (cf. 1Re 19). También Jesús manifiesta su gloria en un monte, el Tabor, y los discípulos pudieron verlo en todo su esplendor, en su gloria de Resucitado.

«Alzo mis ojos hacia las montañas, ¿de qué parte podrá llegar mi ayuda? Mi ayuda viene del Señor, hacedor de los cielos y la tierra.» Así canta un peregrino mientras sube al templo de Jerusalén, caminando a través de las montañas (Sal 121,1-2). Alzando los ojos de la tierra, de sí mismo y de sus afanes cotidianos, puede el hombre encontrar a Dios y reconocer en él la salvación, aquel que protege como sombra su camino.

Desde el monte llama Dios a Moisés y le comunica un mensaje para su pueblo. La palabra que se le confía al profeta no es un mensaje privado, fruto de su reflexión personal, sino que contiene la misión de anunciarla: «Yahveh lo llamó desde la montaña, diciéndole: "Así hablarás a la casa de Jacob y así anunciarás a los hijos de Israel"» (19,3).

Desearía exponer con una cierta estructura el discurso de Dios para poder captar mejor su sentido:

a) *Vosotros* habéis visto cuanto yo he hecho en Egipto
y cómo os he llevado sobre alas de águila
y os he traído hasta mí (v. 4).

b) *Ahora*, si de veras escucháis mi voz
y guardáis mi alianza
seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos
porque toda la tierra me pertenece (v. 5).

a1) *Vosotros* seréis para mí un reino de sacerdotes
y una nación santa (v. 6).

El éxodo es el fundamento, la premisa de la alianza. En el versículo 4 se recuerdan las tres partes de

que se compone, pero con algunos cambios significativos: 1) salida de Egipto); 2) marcha por el desierto («os he llevado sobre alas de águila»); 3) la entrada en la tierra sustituye a la marcha hacia el Señor. Se personaliza el punto de llegada del éxodo: al salir de Egipto, Israel es llevado ante todo al encuentro con Dios.

La personalización del éxodo se concreta en la alianza, en esta relación privilegiada entre Dios y su pueblo, como se subraya en el versículo central: «seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos». El término hebreo aquí empleado, *segulla*, significa «propiedad privada, propiedad particular». La definición aparece repetidas veces en el Deuteronomio (cf. 7,6; 14,2; 26,18). Israel es la propiedad privada y personal de Dios, que la ha adquirido al liberarlo de la esclavitud de Egipto y establecer alianza con él. Se explicita inequívocamente la particularidad de esta relación frente a los demás pueblos, con lo que se indica la elección de Israel.

Aparece bajo clara luz la relación singular y única que tiene Dios con este pueblo: «Si Yahveh se ha prendado de vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el más numeroso de todos los pueblos... sino porque Yahveh os amó, y porque quiso guardar el juramento que hizo a vuestros padres; por eso os sacó Yahveh de Egipto con mano poderosa y os rescató de la casa de los esclavos, de la mano del faraón, rey de Egipto» (Dt 7,7-8). El fundamento de esta relación privilegiada es el amor de Dios y su libre elección. Dios se ha inclinado hacia un pueblo esclavo y lo ha liberado, estableciendo con él una relación única. Los textos bíblicos muestran siempre una estrecha vinculación entre la salida de Egipto y el inicio de esta relación singular entre Dios e Israel. Dice el profeta Oseas, con la mirada puesta en el pasado: «Cuando Israel era niño [o esclavo], lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo»

(Os 11,1). El Señor ama a Israel y su amor se manifiesta en su acción liberadora, que queda sellada de forma estable por la alianza. Dios se quiere vincular a él para siempre.

En el versículo 6 se insiste en la singularidad de esta relación: en la alianza, Israel pasa a ser reino de sacerdotes y nación santa. El texto no se refiere a un ámbito geográfico bajo el mandato de sacerdotes, sino a un reino de hombres que tienen acceso a Dios. A través del sacerdocio es posible llegar hasta la divinidad mediante el culto. En la alianza, todos podrán comunicarse con Dios y ayudar a los demás a acercarse al Señor. En Is 61,6 se atribuye a todos los miembros del pueblo la calidad de sacerdotes: «Vosotros seréis sacerdotes de Yahveh; ministros de nuestro Dios se dirá de vosotros.»

También la denominación de «nación santa» explicita la comunión que se establece entre Dios y su pueblo. Dios es el Santo por excelencia, como cantan los serafines en torno al trono divino: «Santo, Santo, Santo es Yahveh Sebaot; toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6,3). La santidad significa la separación, la diversidad de Dios, pero también indica comunión. Al convertirse en nación santa, Israel queda del lado de la vida divina. En la alianza puede acercarse a Dios hasta tal punto que participa de su vida.

Son santos aquellos que participan de la vida divina en su reino. Pero, según Pablo, son también «santos» los cristianos de la comunidad a la que escribe: «Pablo, apóstol por llamamiento de Cristo Jesús, por voluntad de Dios, y el hermano Sóstenes, a la iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, al pueblo santo por llamamiento, junto con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y nuestro» (1Cor 1,1-2). Son santos todos cuantos están santificados por la comunión de vida con Jesús. Ya

desde ahora estamos todos llamados a ser santos, haciéndonos discípulos de Jesús y participando en su vida divina. Por eso leemos en la primera carta de Pedro: «Como hijos obedientes, no os amoldéis a las pasiones que teníais cuando estabais en vuestra ignorancia; sino, como es santo el que os llamó, sed también santos en toda vuestra conducta. Porque escrito está: Sed santos, porque yo soy santo» (1Pe 1,14-15).

Desde esta perspectiva aplica la primera carta de Pedro a los discípulos de Jesús las palabras de Éx 19,5-6: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz. Los que en un tiempo erais "no pueblo", ahora sois pueblo de Dios; los que erais "no compadecidos", ahora sois los compadecidos» (1Pe 2,9-10).

«Haremos cuanto ha dicho Yahveh y oiremos»

Con estas palabras responde Israel a la lectura del libro de la alianza (24,7): «Haremos cuanto ha dicho Yahveh y oiremos», lo que presenta un problema de orden lógico, ya que, obviamente, primero se debe escuchar lo que Dios dice, para cumplirlo a continuación. Para respetar esta ley lógica, algunas traducciones vierten el segundo verbo, «oír», por «obedecer», «cumplir».

Pero justamente a partir de esta incongruencia del texto ha intentado la tradición judía escudriñar el fondo de su significado.

La incongruencia indica, en primer lugar, que la palabra de Dios no responde a nuestras leyes lógicas. A veces, querer forzar el texto en las traducciones significa que no se ha entendido una lógica que es más profunda que la nuestra, o al menos diferente, que es

preciso acoger y respetar. Dice el Deuteroisaías: «Mis pensamientos no son los vuestros, y vuestros caminos no son mis caminos» (Is 55,8).

En la respuesta de Israel se subraya la necesidad de no titubear ante la propuesta de alianza. La primera respuesta es la ejecución, incluso ya antes de escuchar y de comprender a fondo. A menudo pretendemos hacer de filósofos frente a la palabra de Dios, queremos captar su sentido antes de creer, de adherirnos, de obedecer. La respuesta de Israel encierra una gran sabiduría para el creyente: antes que comprender a fondo, lo primero que debe hacerse es responder obedeciendo, con la confianza de que la propuesta de Dios no puede ser sino una propuesta de vida.

Traigo aquí algunas reflexiones de un gran pensador judío contemporáneo, E. Lévinas, que comenta la sentencia de Éx 24,7 a partir del Talmud: «Enseñó Rav Simai: Cuando los israelitas se comprometieron a *hacer* antes de *oír*, descendieron seiscientos mil ángeles y pusieron sobre cada israelita dos coronas, una por el *hacer* y la otra por el *oír* –"haremos y oiremos": Rav Simai hace notar lo que hay de extraordinario en este dato bíblico –. Descienden seiscientos mil ángeles –no se trata de un número cualquiera; cada israelita tenía su ángel, el don de los ángeles conservará un carácter personal– y ponen sobre cada uno dos coronas, una por el "hacer" y otra por el "oír". Como es bien sabido, la tradición hebrea se complace mucho en esta inversión del orden normal, en el que primero se escucha y a continuación se actúa...

»Dijo Rabbí Eliézer: Cuando los israelitas se comprometieron a "hacer" antes de "oír", exclamó una voz del cielo: "¿Quién ha revelado a mis hijos el secreto de que se sirven los ángeles? Porque está escrito (Sal 130,20): Bendecid al Eterno, vosotros, sus ángeles, héroes potentes, que ejecutáis sus órdenes, atentos al sonido de su palabra." ¡Obedecieron antes de haber

oído! Secreto de los ángeles, no conciencia infantil. Israel habría sido un segundo Prometeo. Habría arrebatado el secreto de las inteligencias puras, de las inteligencias separadas. "Haremos y oiremos": lo que parecía contrario al orden lógico es el orden propio de la existencia angélica» (E. Lévinas, *Quattro letture talmudiche,* Il Melangolo, Génova 1982, p. 85-90).

XII

EL DECÁLOGO
(Éxodo 20,1-17)

[1]*Dios pronunció todas estas palabras:* [2]*«Yo soy Yahveh,*
tu Dios, que te he sacado de la tierra de Egipto, de la casa
de esclavitud. [3]*No tendrás otros dioses delante de mí.* [4]*No*
te harás ninguna imagen esculpida, ni figura de lo que hay
arriba en los cielos, o abajo en la tierra, o en las aguas deba-
jo de la tierra. [5]*No te postrarás ante ellas, ni las servirás;*
porque yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo
en los hijos la falta de los padres hasta la tercera y cuarta
generación de aquellos que me odian, [6]*pero que uso de mi-*
sericordia hasta la milésima generación de aquellos que me
aman y guardan mis mandamientos.

[7]*No pronunciarás el nombre de Yahveh, tu Dios, en va-*
no; pues Yahveh no dejará impune al que pronuncie en
vano su nombre.

[8]*Acuérdate del día del sábado para santificarlo.* [9]*Seis*
días trabajarás y harás todos tus trabajos; [10]*pero el día sép-*
timo es el de descanso en honor de Yahveh, tu Dios, y ese
día no harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni
tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que
habita dentro de tus puertas. [11]*Porque en seis días hizo*
Yahveh los cielos, la tierra y el mar, y cuanto en ellos se
contiene; pero el día séptimo descansó. Por eso bendijo Yah-
veh el día del sábado y lo declaró santo.

12 *Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahveh, tu Dios, te va a dar.*
13 *No matarás.*
14 *No adulterarás.*
15 *No robarás.*
16 *No darás contra tu prójimo falso testimonio.*
17 *No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que es suyo.»*

El decálogo se ha convertido, con el correr de los siglos, en uno de los códigos legislativos más conocidos y más frecuentemente propuestos como norma de vida. Así ha ocurrido, de manera especial, en la tradición cristiana. Todos vemos en el decálogo el fundamento de la ética. Más aún, con frecuencia ha sido la única vara de medir para declararse, o no, cristianos. Y también muy a menudo, sólo se considera pecado la violación de estos mandamientos.

Esta visión nos muestra la riqueza y la inmediatez de las normas éticas fijadas en el decálogo, que han ascendido, en una «sociedad cristiana», casi a la categoría de norma común. Pero, al mismo tiempo, esta absolutización revela varias limitaciones, tanto si lo contemplamos en el marco de la tradición judía como en el de la cristiana.

La tradición judía nunca entendió el decálogo como compendio de la ley. Ésta, compuesta, según la tradición rabínica, de 613 preceptos (365 prohibiciones correspondientes a los días del año solar y 248 mandatos de acuerdo con los miembros del cuerpo humano), sitúa al mismo nivel todas las normas. Es la Torá, en su conjunto, la que manifiesta la voluntad de Dios respecto de su pueblo.

También en la tradición cristiana ha tenido, indudablemente, una función simplificadora la decisión

de concentrar en el decálogo la totalidad de las normas éticas. Sin pretender restar nada al valor de las mismas, que han configurado la vida de tantas personas, no puede ignorarse que sólo representan una mínima parte de la ética que se deriva del hecho de ser cristianos, es decir, discípulos de Jesús. Más aún, muchas veces la observancia del decálogo ha hecho vivir de una manera ciertamente reductiva la vida cristiana. Está muy difundida, en efecto, la idea de que el cristianismo se compendia en la observancia del decálogo y que basta, por tanto, con cumplir estas normas para poder decirse cristianos y tener, así, la conciencia tranquila.

Las diez palabras

La costumbre de llamar «decálogo» a las normas contenidas en Éx 20,1-17 se remonta al siglo II d.C. De todas formas, también en la Biblia se encuentran algunas referencias a las «diez palabras», que parecen ser un código conocido, aunque no siempre concuerde con el de Éx 20,1-17 (cf. Éx 34,28; Dt 4,13; 10,4). La formación del número 10 revela, sin duda, un recurso memoralístico para facilitar la repetición de los mandamientos.

Comparando la exposición de los mandamientos según el orden de Éx 20 con la que ha acabado por imponerse en la tradición de la Iglesia latina, se advierten ciertas pequeñas diferencias. La más notable es la supresión, en la enumeración de los «diez mandamientos», del segundo, que se encuentra en Éx 20,4-6: «No te harás ninguna imagen esculpida, ni figura de lo que hay arriba en los cielos... o en las aguas debajo de la tierra.» Pero se ha conservado el número 10 en virtud del desdoblamiento del último mandamiento, que en el texto bíblico es uno solo: «No codi-

ciarás la casa de tu prójimo; ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que es suyo» (Éx 20,17).

Hay en la Biblia otra presentación, como mínimo, del decálogo, encuadrada en la tradición deuteronomista: Dt 5,6-18. El texto es bastante parecido al de Éx 20, tanto por el modo de enunciar los mandamientos (en sentencias negativas) como por el contenido. Esto induce a pensar en la dependencia mutua de ambos textos o que tal vez ambas formulaciones dependen de una tradición común. La diferencia más significativa es la referente al motivo del mandamiento del sábado. Mientras que en Éx 20,11 se da como razón el sábado de Dios al final de la obra creadora, en Dt 5,15 se le relaciona con la salida de Israel de Egipto. Son dos modos diversos de ver el origen de la fiesta, fácilmente comprensibles en el interior de las dos tradiciones de que dependen, la sacerdotal y la deuteronómica. Éx 20,22 está emparentado con Gén 2,1-3, que es la conclusión del relato sacerdotal de la creación.

En Éx 34,14-26 hay otro elenco de leyes parecido al decálogo. No obstante, son bastante evidentes sus diferencias respecto a los otros dos textos, los de Éx 20 y Dt 5. Por otra parte, no se puede atribuir a Éx 34 una fecha muy antigua, en contra de la opinión de quienes querrían ver en algunos de sus elementos testimonios incluso premosaicos. Baste pensar que la legislación presentada presupone el calendario de las fiestas más importantes, incluida la de los Ácimos, que sólo comenzó a celebrarse tras el asentamiento de las tribus en Canaán.

La formulación del decálogo sigue el esquema del derecho apodíctico mediante el cual se fija –a través de una sentencia breve en negativo– una exigencia incondicional: «No debes...» Es distinta la formulación del llamado derecho casuístico, que se expresa a través de frases condicionales: «Cuando compres un es-

clavo hebreo, te servirá seis años, y al séptimo saldrá libre, sin pagar nada; si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, saldrá con él su mujer» (Éx 21,2-3). El «no» inicial subraya que el mandamiento tiene carácter absoluto y no admite excepciones. Se trata, pues, de verdaderos mandatos, no de exhortaciones a hacer el bien o no hacer el mal.

Los mandamientos concretos

Fijemos, por un momento, nuestra atención en la disposición de los mandamientos. Los tres primeros y los cinco últimos tienen una formulación negativa, mientras que el cuarto es, al principio, positivo, para cambiar luego a negativo («Acuérdate del día del sábado para santificarlo...; ese día no harás trabajo alguno») y el quinto se expresa mediante una fórmula positiva («honra a tu padre y a tu madre»). Según esta exposición, los mandamientos cuarto y quinto actúan a modo de bisagra: los tres primeros se refieren a Dios y los cinco últimos al prójimo.

El cuarto concierne a la vez a Dios y al prójimo. Alude a la observancia del sábado y, al mismo tiempo, al prójimo, que debe participar en este precepto: el hijo, la hija, el esclavo, la esclava, el ganado, el forastero. De igual modo, el quinto invita a honrar al padre y a la madre, pero recuerda a la vez la bendición de Dios que fundamenta el mandamiento: «para que se prolonguen tus días sobre la tierra que Yahveh, tu Dios te va a dar».

Tenemos, pues, dos tablas, con cinco preceptos en cada una de ellas. La primera (v. 1-12) contiene los que se refieren exclusivamente a Dios (los tres primeros), más otros dos, que miran a Dios y al prójimo y actúan de bisagra con la segunda tabla, que recoge mandatos que atañen exclusivamente al prójimo. La

composición de las tablas demuestra que en la conciencia del pueblo de Israel Dios y el prójimo son dos realidades inseparables. La ley se compendia en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, tal como responde a Jesús el doctor de la ley, citando el Antiguo Testamento: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo» (Lc 10,27). Esta unidad entre el amor de Dios y el amor del prójimo está también claramente testificada en los textos proféticos, que denuncian la inutilidad ante Dios de un culto sin justicia (cf. Is 1,10-20; Jer 7,1-15; Os 6,1-6; Miq 6,1-8). Faltar al amor del prójimo o a la justicia significa enturbiar la relación con Dios.

Los mandamientos relativos a Dios se abren con la afirmación de la unicidad divina, fundamento de toda ley. Esta unicidad le fue revelada a Israel en la liberación de Egipto: Yahveh es un Dios que libera, y sólo en esta referencia a libertad es posible la ley, que no es una nueva esclavitud, un yugo nuevo impuesto por Dios a su pueblo, sino que es el don de la libertad. Mediante la observancia de la ley es como experimenta Israel la libertad que Dios le ha concedido. Los ídolos, en cambio, convierten a los hombres en esclavos y generan injusticia.

De ahí que al primer mandamiento siga la prohibición de las imágenes y de la idolatría. La relación entre Israel y Dios tiene carácter de exclusividad, no admite ni representaciones ni sustituciones. La prohibición parece incluir también las eventuales imágenes con que se pretendía representar a YHWH, o así al menos lo ha entendido la tradición judía (véase, por ejemplo, el episodio del becerro de oro, fabricado como representación de un Dios al que se consideraba alejado de la vida y de las preocupaciones del pueblo). En cierto sentido, la imagen niega la presencia de Dios, porque pretende hacer presente a alguien tenido por ausente

y lejano. Dios es el Absoluto y el Trascendente. No se le puede reducir a una imagen ni puede ser sustituido por un ídolo. Con todo, en su trascendencia, se comunica con los hombres, entra en su historia, hasta el punto de convertirse en liberador de Israel.

Postrarse ante las imágenes de Dios y ante los ídolos es tornar a la esclavitud (tal vez, mejor que traducir «no las servirás» [a las imágenes] debería entenderse: no dejarás que te esclavicen). La idolatría incluye el riesgo de convertir a los hombres en esclavos. Dice el Salmo 115: «Plata y oro sus ídolos, hechura de la mano de los hombres: tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen narices y no huelen, con sus manos no tocan, con sus pies no caminan, ni emite sonido alguno su garganta. Y como ellos serán los que los hacen y todos los que a ellos se confían» (4-8). El hombre se hace esclavo de las cosas que produce. No hay en las sociedades modernas ídolos al modo de los del mundo cananeo o griego. Los ídolos son ahora los productos del progreso y de las manos del hombre, de los que a menudo se convierte en esclavo.

En estrecha conexión con los dos primeros mandamientos se halla la prohibición de usar el nombre de Dios en vano. El nombre es portador de la persona misma. Pronunciar el nombre de Dios en vano significa utilizar a Dios y su poder para cosas o metas que no cuentan, para afirmar la mentira en vez de la verdad. No son los que dicen: «El templo de Yahveh, el templo de Yahveh, el templo de Yahveh» los que glorifican el nombre de Dios y se muestran fieles a él, dice Jeremías, denunciando a los que acuden al templo pero utilizan el nombre de Dios para encubrir sus injusticias (cf. Jer 7,4). Jesús declara: «No todo el que me dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21).

Pero, ¿cómo hacer para que el hombre no sea es-

clavo de los ídolos, cómo reconocer la unicidad de Dios? El Señor ha creado un día para salvaguarda de la libertad del hombre: el sábado. Es el día en que alcanza su cumplimiento la obra de la creación, el día séptimo (cf. Gén 2,1-3). El hombre está llamado a «recordar» y «santificar» el día del sábado. La memoria implica actualizar, hacer presente en la vida. La santificación es vivir el sábado como el día de Dios. En el sábado se manifiesta la comunión del hombre con Dios y con la obra creadora, en la que el hombre participa. En el sábado, al reconocer la obra divina, reconoce el hombre la unicidad de Dios y su dominio sobre el mundo y sobre la vida.

El cumplimiento de la bendición que Dios creador vierte sobre el hombre («sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra», cf. Gén 1,28) depende de que se honre al padre y a la madre. Al honrarlos, no se limita el hombre a cumplir un deber respecto de sus progenitores, sino que reconoce además en ellos el vínculo de la vida con Dios y, por tanto, con su origen.

Los últimos cinco mandamientos se refieren exclusivamente al prójimo. Si en el precepto de honrar al padre y a la madre se pretende preservar la vida en sus mismos orígenes, en los mandamientos que siguen puede descubrirse el intento de preservar la vida en sus manifestaciones: la vida en cuanto tal («no matarás»), la vida en la descendencia («no adulterarás»), la vida en sus bienes («no robarás»), la vida en su verdad y en la justicia («no darás contra tu prójimo falso testimonio» a la hora de testificar ante un tribunal en un proceso).

El último mandamiento es muy peculiar. Contiene una invitación a no desear los bienes del prójimo (también la mujer era considerada como una propiedad). El precepto llega al fondo de la naturaleza humana, de sus sentimientos, de su corazón. Ahora ya no se trata de una acción que no se debe cumplir, sino

de una actitud que se debe asumir frente a los bienes de los demás. Es el deseo lo que palpita en la raíz de las transgresiones de la ley. De ahí arranca el pecado.

También esta última sentencia es un precepto. A diferencia de un mundo que piensa que no es posible mandar en los sentimientos, hay una ley antigua que propone lo contrario. En el imperativo de no desear se encierra la posibilidad de experimentar la libertad radical de la ley y su superación. Al dominar el deseo, se vence a la ley, en cuanto que el hombre se anticipa a lo que la ley prescribe.

El mandamiento de seguir a Jesús

Es justamente el último mandamiento del decálogo el que nos ayuda a descubrir en la misma ley el principio de su cumplimiento. En el sermón del monte, Jesus explicita y radicaliza esta tendencia: «Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo» (cf. Mt 5,21-48). La propuesta de Jesús se mueve en el sentido de la interiorización máxima de la ley y de la superación de la medida que la ley impone. El precepto veterotestamentario de no matar, de no adulterar, de amar al prójimo, tiende a eliminar la manifestación más alta y más visible de la trasgresión. En las palabras de Jesús se quiere excluir todo cuanto lleva a este punto máximo. En el mandamiento, por ejemplo, del amor a los enemigos, Jesús propone erradicar la raíz misma de la actitud que conduce tanto al odio hacia el enemigo como a la falta de amor al prójimo. En el precepto de no airarse se pide la supresión del sentimiento que lleva a la eliminación de la vida del otro (cf. Gén 4,6).

En cualquier caso, también para Jesús se trata de un precepto. El amor es un mandamiento. No se ama espontáneamente, en contra de lo que muchos pien-

san. El amor se construye. La ley es vida, porque ayuda a construir las actitudes y los sentimientos que nos hacen diferentes.

Pero hay un mandamiento que resulta ser, en cierto sentido, el fundamento de todos los restantes: el de seguir a Jesús. El elemento nuevo de la ética cristiana no consiste en alguna norma especial que cumplir, sino en el seguimiento de Jesús. Vivir como cristianos significa, ante todo y sobre todo, seguir e imitar a Jesús. A esto está llamado el cristiano, a conocer al Señor Jesús a través del conocimiento de su palabra, para poder imitarle y seguirle.

A aquel hombre que se presentó ante Jesús con la conciencia de haber observado todos los mandamientos desde su juventud, le responde: «Una cosa te falta todavía: anda, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres, que así tendrás un tesoro en el cielo; ven luego y sígueme» (Mc 10,21). En este seguimiento se fundamenta la vida de los discípulos con el Señor. Constituyó a doce con el principal propósito de que «estuvieran con él» (Mc 3,14). Estar con Jesús es la base y la raíz de toda ética cristiana. Pablo hablará de configurarse según Cristo, de revestirse de sus sentimientos (Flp 2,5). Esto no elimina, por supuesto, la ley, pero ciertamente la relativiza o, al menos, marca una nueva orientación.

XIII

EL DERECHO DEL POBRE
(Éxodo 22,20-26)

[20]*No molestarás al extranjero, ni lo oprimirás, pues extranjeros fuisteis vosotros en el país de Egipto.*

[21]*No maltrataréis a la viuda ni al huérfano.* [22]*Si los maltratas y claman a mí, yo escucharé su queja;* [23]*se encenderá mi cólera y os destruiré por la espada, y vuestras mujeres quedarán viudas, y vuestros hijos huérfanos.*

[24]*Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al indigente que está contigo, no te comportarás con él como usurero: no le impondréis ningún interés.*

[25]*Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás a la puesta del sol,* [26]*porque es su único cobertor, el manto en el que envuelve su cuerpo; si no, ¿con qué iba a acostarse? Si clama a mí, yo le escucharé, pues soy misericordioso.*

Seguimos dentro del código de la alianza, que afecta a los diferentes aspectos de la vida social y religiosa de Israel. Como en toda sociedad, por muy perfectamente organizada, progresiva y rica que pueda ser, también aquí aflora el problema de una diferenciación social que hace que surjan categorías de personas más desfavorecidas: los pobres. Las leyes enunciadas en Éx 22,20-27 reflejan sin duda una épo-

ca anterior a la deuterocanónica y tal vez incluso más antigua que el período de gran esplendor del reino del norte representado por la dinastía de Omrí (hacia 885-841).

Desde el punto de vista económico, la sociedad israelita se componía de campesinos, ganaderos y comerciantes. La mayoría de los agricultores poseían pequeñas propiedades, que les permitían vivir y mantener a su familia. Nabot, de quien se habla en 1Re 21, es claro ejemplo de un campesino que vive del pequeño terreno que había heredado. Con el advenimiento de la monarquía, se instaló un sistema económico en el que la riqueza se fue concentrando poco a poco y cada vez en pocas manos. Las dificultades económicas y los períodos de sequía obligaban a los agricultores a endeudarse cediendo la tierra, para recuperarla de nuevo mediante préstamos. Tenemos excelentes tetimonios de esta situación en los libros proféticos, que insisten con frecuencia en los problemas de compraventa, de préstamos y de intereses. Es bien conocida la acusación de Amós contra quienes compran al pobre «por un par de sandalias» o «por dinero» (Am 2,6; 8,6). Isaías denuncia con firmeza el latifundismo: «¡Ay de quienes juntan casa con casa y unen campo con campo, hasta no dejar sitio» (Is 5,8).

En el marco de este sistema, eran muy probablemente los extranjeros, las viudas y los huérfanos quienes sufrían las peores consecuencias, por carecer de propiedades y de protección en caso de endeudamiento.

El texto de Éx 22,20-26 consta de dos partes: I) figuran, bajo la forma del derecho apodíctico, dos mandamientos que se refieren a los extranjeros, las viudas y los huérfanos: el primero de ellos va seguido de un motivo, el segundo de una consecuencia de la trasgresión del mandato («Si los maltratas...»); II) se dan, bajo la forma del derecho casuístico («Si prestas dinero...

Si tomas en prenda...»), las normas relativas a los préstamos y los empeños, que concluyen con la amenaza de la intervención divina» («Si clama a mí...»).

Primera parte: extranjeros, viudas y huérfanos

Figuran aquí tres categorías de pobres de las que se habla muy a menudo en el Antiguo Testamento. También en otros textos se les contempla como formando un todo: Dt 10,18; 24,17-21; 26,12; 27,19; Jer 7,6; 22,3; Zac 7,10; Sal 146,9.

Los extranjeros

Es extranjero (*ger*) quien ha dejado su país por motivos políticos, económicos o de otra naturaleza y decide establecerse en un país nuevo. Esto le acarrea una particular situación jurídica. Abraham era extranjero en Hebrón: «Forastero y advenedizo soy entre vosotros; dadme una propiedad sepulcral en vuestra tierra para retirar a mi muerta y sepultarla» (Gén 23, 3; cf. Dt 26,5). También en Madián era Moisés forastero en tierra extranjera (Éx 2,22).

A juzgar por algunos textos bíblicos, no parece que su posición jurídica fuese siempre garantía suficiente de una existencia digna. En la mayor parte de los casos al extranjero se le enumera entre los pobres, entre aquellos cuyos derechos son fácilmente pisoteados. El hecho de que la ley se preocupara tanto de su defensa, invitando a no oprimirlos, y de que Dios mismo se erigiera en su defensor, es indicio de que con frecuencia sus derechos eran desatendidos: «El Señor protege al extranjero y sostiene al huérfano y a la viuda» (Sal 146,9). Al extranjero se le conceden ciertos derechos que son típicos de las categorías más

pobres, por ejemplo, el de la rebusca: «Cuando segueis las mieses de vuestra tierra, no lo haréis hasta el límite extremo del campo. No espigarás tu cosecha, ni harás el rebusco de tu viña, sino que lo dejarás para el menesteroso y el extranjero. Yo, Yahveh, vuestro Dios» (Lev 19,9-10).

En Éx 22,20 se fundamenta la conducta frente a los extranjeros recordando la situación de Israel en Egipto: también los israelitas fueron extranjeros (cf. Éx 23,9; Lev 19,34; Dt 24,17.22). Israel debe recordar en qué circunstancias vivió en Egipto y cómo fueron oprimidos por los egipcios. Por eso, no debe ahora oprimir a quienes no pertenecen por nacimiento a su pueblo.

Más aún, se invita a los israelitas a considerar y amar a los extranjeros como si fueran de su propio pueblo: «Si un extranjero mora contigo, en vuestra tierra, no lo molestaréis. Al extranjero que habita con vosotros deberéis tratarlo como a los de vuestro pueblo; lo amarás como a ti mismo, porque extranjeros fuisteis vosotros en el país de Egipto» (Lev 19,33-34; cf. Dt 10,19). Los extranjeros figuran en la lista de los pobres mencionados en Mt 25,31ss: «era extranjero y me hospedasteis» (25,35).

El cristiano vive como extranjero en el mundo

A partir de algunos textos neotestamentarios, el extranjero se ha convertido en una categoría teológica dentro de la tradición cristiana: es la figura representativa de quienes habitan en un país sin ser el suyo, del mismo modo que el creyente vive en este mundo sin poseerlo. Recordemos el famoso discurso de Jesús en el Evangelio de Juan que, aunque sin mencionar expresamente la palabra «extranjero», describe la situación de los discípulos como la de hombres que no

son del mundo: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del Maligno. Del mundo no son, como tampoco del mundo soy yo» (Jn 17,15-16).

La carta a los Hebreos vuelve de forma explícita sobre la categoría del extranjero, cuando reflexiona sobre la historia de los patriarcas: «Todos ellos murieron dentro de la fe, sin haber recibido las cosas prometidas, sino viéndolas y saludándolas desde lejos, y confesando que eran extranjeros y advenedizos sobre la tierra. Realmente, los que usan este lenguaje dan a entender con ello que van en busca de patria. Y si hubieran pensado en la patria aquella de donde habían emigrado, ocasión habrían tenido de volver allá; pero, de hecho, aspiran a una patria superior, o sea, a la del cielo. Y así se explica que Dios no tenga ante ellos reparo de ser invocado como Dios suyo, porque para ellos preparó una ciudad» (Heb 11,13-16; cf. también Heb 13,14; 2Cor 5,6; 1Pe 2,11).

Merece la pena citar aquí un largo, pero elocuente, pasaje de esta concepción de vivir como extranjeros en este mundo. Se halla en el *Discurso a Diogneto* (nº. 5-6), escrito cristiano fechable entre los siglos II y III: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás... Habitan en sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña... Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. (...) Para decirlo brevemente, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo... El alma inmortal habita en una tienda mortal; así los cristianos viven de paso en moradas corruptibles, mientras que esperan la in-

corrupción en los cielos» (traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1974, p. 850-851).

Las viudas y los huérfanos

Como los extranjeros, también las viudas y los huérfanos se cuentan entre las personas pobres. La viudez señala la condición de una mujer que, al perder a su marido, se ve reducida a una situación de debilidad social y económica. Sin el apoyo del esposo, tiene que retornar a la casa paterna o depender de la ayuda de los demás. Y tampoco disfruta de los derechos de las otras mujeres; por ejemplo, el sumo sacerdote no puede tomar por esposa a una viuda (cf. Lev 21,14). También los huérfanos carecían de los recursos necesarios para la vida, y por eso eran frecuente motivo de preocupación del legislador bíblico.

Las leyes afirman la existencia de un derecho de la viuda y del huérfano: «Maldito el que tuerza el derecho del extranjero, del huérfano y de la viuda» (Dt 27,19). La invitación o la orden de no oprimirlos no es mera exhortación piadosa y moral a ser buenos con ellos, sino que se deriva de un derecho preciso que es pisoteado y que exige una intervención para restablecer la justicia. Ante los deficientes comportamientos de los hombres, el texto de Éx 22,22 introduce la apelación al tribunal divino: «Si los maltratas y claman a mí, yo escucharé su queja...» Se utilizan aquí los verbos «clamar» (*sa'aq*) y «escuchar» (*shama'*), que son términos técnicos para indicar la apelación a un juez y la consiguiente respuesta (cf. la exégesis de Éx 2). El grito del oprimido apela al tribunal de Dios como supremo garante del derecho. Porque él es, en efecto, «padre de los huérfanos y defensor de las viudas» (Sal 68,6).

Los profetas intervinieron repetidas veces en de-

fensa del derecho de los huérfanos y las viudas. Destaca entre todas, por su claridad, la acusación de Isaías, que enumera a las viudas y los huérfanos entre los pobres cuyo derecho es desoído: «¡Ay de quienes decretan decretos inicuos y escriben escritos vejatorios para declinar la causa de los indigentes y robar el derecho de los pobres de mi pueblo; para hacer de las viudas su presa y poder expoliar a los huérfanos!» (Is 10,1-2; cf. Is 1,23; Jer 7,6; Ez 22,7; Mal 3,5).

Idéntica preocupación expresa la carta de Santiago, escrita en un ambiente judeocristiano, que condensa la verdadera esencia de la religión en las siguientes palabras: «La religión pura y sin mancha delante de Dios y Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación y conservarse limpio del contagio del mundo» (Sant 1,27). El autor es absolutamente coherente con la palabra profética y con la preocupación de la ley. También la comunidad de Jerusalén se hallaba muy sensibilizada ante el problema de las viudas, hasta el punto de que en Act 6,1-6 se eligen siete hombres para que se dediquen específicamente a la ayuda de estas mujeres, de modo que los Doce queden libres para consagrarse por entero a la predicación de la palabra de Dios.

La ira que caracteriza su intervención de Dios indica que no soporta la injusticia ni permanece indiferente ante ella. Como afirma Heschel en su libro sobre los profetas, la ira señala el fin de la indiferencia ante el mal del mundo. Nosotros, hijos de un mundo apático y habituado a ver imágenes de sufrimiento y de injusticia como si fueran escenas de una película que no nos afecta directamente, nos escandalizamos poco frente a las injusticias y aún nos indignamos menos ante sus manifestaciones. Pero, en su cólera, Dios no enseña a adoptar una actitud distinta, menos desinteresada e indiferente, que es la que asumen quienes sólo se sienten afectados y se irritan por lo que les

atañe personalmente. También Jesús comparte este sentimiento divino. En este sentido, es profundamente errónea la idea de quienes contraponen el Dios airado y juez del Antiguo Testamento al Dios amor y bondad del Nuevo.

Segunda parte: préstamo y empeño

Las prescripciones sobre préstamos y empeños se insertan en el marco social descrito al principio. Debe darse por supuesto que las categorías de personas a que se refiere el texto se encuentran dentro de las clases más pobres. Y así deben entenderse también los textos que hablan del «pueblo» (v. 24) y del «prójimo» (v. 25). De hecho, son los pobres quienes se ven forzados a endeudarse cuando se presenta una necesidad o una dificultad económica. Mayor alcance parece tener la norma de Dt 23,20-21, que prohíbe los préstamos con interés respecto de todo «hermano», si bien los autoriza respecto de los extranjeros (Dt 23,21). La prohibición no tenía, pues, carácter total y absoluto.

En la normativa sobre los préstamos sin interés y sobre las cosas tomadas en prenda que se deben restituir vemos la tentativa de proteger a quienes no disponen de los imprescindibles recursos existenciales. El dinero tomado en préstamo y el manto dado en prenda son elementos indispensables para la supervivencia. La ley afirma aquí que a los pobres les asiste el derecho a no verse despojados de ellos.

Ambas leyes finalizan, como en el versículo 22, con una última cláusula, que entra en juego cuando se violan las normas dadas: la posibilidad de que el pobre apele a Dios. Si lo hace, ciertamente Dios intervendrá en defensa de su derecho. En el versículo 26 se añade el motivo de esta intervención divina: «porque soy misericordioso».

Ésta es, en efecto, la mejor traducción de la palabra, que expresa un comportamiento que implica a Dios desde su propio interior. La raíz hebrea (*hnn*) significa mostrar «favor, gracia, afecto, condescendencia» a otro. El adjetivo expresa una de las características de la actitud con que Dios se dirige a los hombres. Sólo en el Sal 114,4 se le aplica a un hombre. Le acompaña con frecuencia el sinónimo *rahum*, que describe un movimiento interno y poco menos que físico, que podría tal vez traducirse por «entrañable» (de hecho, el sustantivo correspondiente, *rehem*, significa «vísceras», «entrañas»). Dice Jonás: «... pues sabía que tú eres clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en bondad y que te arrepientes del mal con que amenazas» (Jon 4,2). Es la misericordia la que mueve a Dios a intervenir en defensa del pobre. El amor de Dios está íntimamente relacionado con su deseo de hacer justicia, de restablecer el derecho allí donde es pisoteado por los hombres.

Es significativo que ambas partes finalicen poniendo en juego dos sentimientos de Dios al parecer contrapuestos: la ira y la misericordia. En realidad, los dos son la idéntica manifestación de un Dios que lleva muy en el corazón la vida de los pobres e interviene en su defensa.

XIV

LA JUSTICIA ANTE LOS TRIBUNALES
(Éxodo 23,1-9)

1No atestigües a base de rumores falsos. No pondrás tu
mano en favor del malvado, pues serás testigo injusto. 2No
te dejarás arrastrar por la mayoría para hacer el mal; ni, en
un proceso, por seguir a los más, declararás violentando la
justicia; 3ni siquiera por favorecer al pobre en su proceso.

4Si encuentras extraviado el buey o el asno de tu ene-
migo, se lo llevarás. 5Si ves el asno de quien te odia caído
bajo su carga, te guardarás de abandonarlo; juntamente
con su dueño, acudirás en ayuda del animal.

6No torcerás el derecho del indigente de tu pueblo en su
proceso.

7Aléjate de cualquier causa mentirosa; no hagas perecer
al inocente y justo, pues yo no justifico al culpable.

8No aceptes regalos, porque el regalo ciega, incluso a
los testigos oculares, y pervierte las causas justas.

9No oprimirás al extranjero; también vosotros habéis
conocido lo que es ser extranjero, pues extranjeros fuisteis
en tierra de Egipto.

Desarrollo del texto

El texto es una compilación de leyes centradas básicamente en el problema de la administración de

la justicia en el ámbito forense. Hay una excepción en los versículos 4-5 y, tal vez, en el 9. Pero incluso los versículos 4-5, que se encuentran en el centro del pasaje, introducen un principio que parece ser el fundamento de toda conducta justa.

Las leyes están descritas con formulaciones mixtas, en las que se alternan el derecho apodíctico y el casuístico. El desarrollo tiene una cierta lógica: I) tenemos una primera parte en la que, con fórmulas apodícticas, se dictan normas relativas al proceso y que concluye con un precepto concerniente a los pobres; II) en el centro (v. 4-5), y bajo la forma de derecho casuístico, se habla de las propiedades del enemigo; III) se vuelve, en fin, a la forma apodíctica para continuar con los mandamientos relativos al tribunal. Así, pues, el pasaje se abre con los pobres y se cierra con los extranjeros.

Comentario

A diferencia de 22,20-26, aquí no es el pobre la única preocupación del legislador. El cuadro abarca el complejo problema de la administración de justicia en sus diversas fases. Hay en estos versículos numerosos términos que re refieren a las actuaciones procesales, tanto en su etapa preparatoria como en sus consecuencias: culpable//justo-inocente (v. 1.7), testigos (v. 1), proceso (v. 2.6), mayoría (v. 2), juicio (v. 6), absolución (v. 7).

Los casos expuestos se refieren a situaciones que no se han podido resolver mediante debate bilateral, sino que obligan a recurrir al juez (v. 6: juicio). En la querella (en hebreo *rib;* cf. el comentario a Éx 17,1-7), el caso debatido se resuelve mediante acuerdo entre las partes litigantes. Jue 8,1-3 presenta un claro ejemplo, analizado por P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Pro-*

cedure, vocabulario, orientamenti («*Analecta Biblica*» 110, Roma 1986, p. 49-50): los efraimitas se querellan con Gedeón, porque no les convocó para la guerra contra Madián. La respuesta-defensa de Gedeón consigue aplacar la cólera de los efraimitas y la acción jurídica llega a su fin. No es necesario recurrir a un juez exterior para que resuelva el pleito mediante sentencia. Pero en los ejemplos contemplados en Éx 23,1-3.6-9 aparecen casos que exigen la intervención del juez.

Versículos 1-3

Los preceptos del versículo 1 no se refieren a una maledicencia genérica, como podría dar a entender la traducción, sino que condenan específicamente los falsos testimonios ante los tribunales. El testimonio es, evidentemente, un elemento fundamental de los procesos para que el juez pueda dictar una sentencia justa. De la veracidad (o la falsedad) de las palabras del testigo depende toda la marcha procesual. Tanto el decálogo de Éx 20 como el de Dt 5 contienen un precepto expresamente referido a los falsos testimonios. En 1Re 21, Nabot es condenado a muerte a causa de las palabras de dos testigos falsos: «Promulgad un ayuno y dad asiento a Nabot a la cabeza del pueblo; y poned frente a él a dos hombres perversos, que testifiquen contra él, diciendo: Tú has maldecido a Dios y al rey. Sacadlo luego fuera, y que muera lapidado» (v. 9-10).

Propiamente, nuestro pasaje debería traducirse como sigue: «No harás declaraciones falsas ni pondrás tu mano con el culpable para convertirte en testigo injusto.» Al parecer, a las palabras del testimonio se añadía el gesto de poner la mano sobre alguien (cf. Lev 24,14).

También el versículo 2 se refiere al necesario equi-

librio del proceso para conseguir una sentencia justa. Podría decirse que el precepto intenta prevenir contra la tentación de las mayorías allí donde éstas no contribuyen al establecimiento de la justicia. Son varios los textos bíblicos que aluden a la muchedumbre de los que se ponen de parte del mal contra la minoría que defiende la justicia o incluso contra la ausencia total de defensa del inocente. Al comienzo del Salmo 3 el justo exclama: «Ah Señor, cuántos son mis opresores, cuántos los que se yerguen contra mí, cuántos los que de mí dicen: No hay para él socorro en Dios.» En el Salterio el justo se siente como asediado por los malvados que atentan contra su vida: «Manada de novillos me circunda, los toros de Basán me ponen cerco» (Sal 22,13). Los falsos testimonios arrastran fácilmente tras de sí a la mayoría, como en el caso de Nabot, y consiguen que se condene al inocente.

*También en los textos proféticos nos sale con fre*cuencia al paso la experiencia de la soledad del profeta, que alza su voz para denunciar el mal y la injusticia en sus diversas manifestaciones. Antes de encontrar a Dios en el Horeb, dice Elías: «He sentido vivo celo por Yahveh, Dios Sebaot, porque los hijos de Israel han abandonado tu alianza, han demolido tus altares y han pasado a cuchillo a tus profetas. Sólo he quedado yo, y me buscan para quitarme la vida» (1Re 19,10).

Se pide imparcialidad también para con los débiles. La ley exige que se aplique en todo caso la justicia. La afirmación del versículo 3 entiende la implantación de la justicia en un sentido absoluto. No existe contradicción ninguna entre esta norma y la certidumbre, muchas veces declarada, de la intervención de Dios en defensa del derecho del pobre (cf. el comentario a Éx 22,20ss). Dios escucha la voz de los pobres y se pone de su parte cuando sus derechos son conculcados. Así entendido, Dios es parcial, tiene preferencias, en el sentido de que, con mucha frecuencia,

es el único que advierte, en virtud de su amor y de su exigencia de justicia, que no se respetan los derechos de los pobres. La conducta divina tiene como meta el restablecimiento de la justicia. Ésta es la norma que guía sus acciones.

Versículos 4-5

Basta confrontar estas palabras con el texto paralelo de Dt 22,1-4 para advertir las diferencias. En el Deuteronomio se subraya que la propiedad que debe restituirse es la del hermano: «Cuando veas extraviado el buey o el carnero de tu hermano, no te desentenderás de ellos, sino que se los llevarás a tu hermano...» No puede excluirse que el «hermano» incluya también al enemigo. Pero el Éxodo se refiere de forma explícita, en ambos casos, a las propiedades del enemigo. El precepto invita a preocuparse por ellas y a restituirlas. Nos hallamos ante la primera afirmación clara del mandamiento del amor a los enemigos, tal como será enunciado también por Jesús en Mt 5,43.

De la propiedad de un buey o de un asno puede depender la suerte de una familia. Por consiguiente, el precepto encierra una invitación a cuidarse del enemigo en aspectos de esencial importancia para su vida. No parece que este mandamiento se limite a una invitación a restituir la propiedad de los otros. Contiene el principio de la superación de toda situación de injusticia y de conflicto. Induce, ante todo, a tratar al enemigo según justicia, para pasar luego a preocuparse por él, y a prestarle la ayuda que necesite. Esta actitud de colaboración establece un nuevo tipo de relación con el enemigo, porque tiende a superar el motivo profundo de la enemistad. De ahí que los preceptos de los versículos 4-5 sean el núcleo del pasaje que estamos analizando. Introducen, en efecto, el princi-

pio de una justicia que va más allá de la simple afirmación y la defensa de un derecho lesionado.

Hay en este mandamiento una nueva confirmación de lo que ya hemos podido advertir otras veces: el Dios del Antiguo Testamento no es el Dios de la justicia retributiva, juez imparcial que exige de sus fieles la observancia minuciosa de la ley. A través de la ley que da a su pueblo, quiere llegar hasta el corazón del hombre y cambiar sus estructuras profundas.

Versículos 6-9

El primer precepto de esta última parte se enfrenta a un juicio que con mucha frecuencia no defiende al pobre. Se diría casi que el legislador no quiere que se interprete mal la norma fijada en el versículo 3, lo que le fuerza a declarar acto seguido que, si existe algún peligro, no es ciertamente el de favorecer al pobre en el proceso, sino más bien el contrario, de que no se atienda su apelación al tribunal.

El testimonio falso, el «cohecho» o «soborno» (ésta es la mejor traducción de los «regalos» del versículo 8) no hacen otra cosa que pervertir el justo desarrollo del proceso. Es muy grande el peligro que encierra la «palabra» o testimonio falso; puede hacer que se condene a muerte a un inocente. De ahí que se prevenga varias veces contra la mentira ante el tribunal, que falsea la realidad y hace pender una amenaza sobre el curso de la justicia. La gravedad del testimonio falso queda bien ilustrada en Prov 6,16-19, que la enumera entre las cosas que más odia el Señor: «Seis cosas hay que aborrece Yahveh, y siete que abomina su alma: ojos altaneros, lengua mentirosa, manos que vierten sangre inocente, corazón que maquina iniquidades, pies que corren raudos al mal, falso testigo que lanza calumnias, y promotor de pleitos entre hermanos.»

No son los sobornos prácticas exclusivas de nuestra época. También en el Antiguo Testamento estaban muy difundidos. Repetidas veces acusan los profetas a los jueces que se dejan corromper aceptando cohechos: «Ay de los que absuelven al culpable por soborno y quitan al inocente la razón» (Is 5,23; cf. Is 1,23). «Sus jefes juzgan por soborno», acusa Miqueas, hablando de la situación de Jerusalén (Miq 3,11).

Con clarividente previsión y amor por la justicia, el legislador afirma que el soborno «ciega, incluso a los tetigos oculares, y pervierte las palabras de los justos». Como es habitual, no se trata aquí de moralismo; la norma no se limita a emitir un juicio moral sobre el cohecho, afirmando que es malo. Va mucho más al fondo del problema, señalando sus consecuencias para quienes aceptan tales regalos. El soborno tiene, en efecto, tan fuerte poder de corrupción que es capaz de pervertir los instrumentos esenciales para defender una causa justa ante el tribunal: los ojos y las palabras.

Los ojos sirven para indagar, para conseguir establecer la justicia. Si Dios ve la injusticia, intervendrá ciertamente en defensa del pobre (cf. Éx 22,25; Sal 10,14). En este mismo sentido, también las palabras son esenciales en todas las fases del proceso: para la acusación, para la defensa y, sobre todo, para la sentencia. La perversión de la palabra genera indefectiblemente la perversión de la justicia. Una exhortación del profeta Zacarías nos permite comprender la importancia decisiva de la palabra en las diferentes etapas del proceso: «Éstas son las cosas que debéis hacer: Decíos la verdad unos a otros, y juicio de paz juzgad en vuestras puertas; el mal contra vuestro prójimo no maquinéis en vuestros corazones, y no gustéis de jurar en falso. Porque todas éstas son cosas que odio –oráculo de Yahveh–» (Zac 8,16-17).

El texto concluye con otro mandamiento sobre los

extranjeros. En razón del contexto, el ámbito en el que se inserta la norma sería el tribunal, a diferencia de Éx 22,20, cuyo marco parece situarse en la vida cotidiana. Al precepto sigue, como en el capítulo anterior, la motivación histórica de la estancia en Egipto como extranjeros.

Tribunales y jueces

El análisis de esta breve serie de versículos nos ha introducido de lleno en el problema de la administración de la justicia en el antiguo Israel. Han sido varios los intentos llevados a cabo para describir los procedimientos jurídicos tal como aparecen en el texto sacro. El estudio más interesante y más extenso es, sin duda, el ya citado de P. Bovati (*Ristabilire la giustizia...*). Tras haber descrito los dos procedimientos jurídicos esenciales –la querella y el juicio–, Bovati hace una exposición detallada de su evolución, merced a una investigación rigurosa del vocabulario utilizado y de sus sintagmas.

No es misión de este breve comentario exponer los pormenores de los resultados de la investigación de Bovati ni analizar detenidamente los dos procedimientos jurídicos por él estudiados. Pero sí querría llamar la atención sobre la importancia que tiene el vocabulario jurídico para la comprensión de muchos textos veterotestamentarios, ya sean legales, como los que ahora examinamos, históricos o proféticos.

El lenguaje jurídico penetra también, y profundamente, en el lenguaje religioso. Así, por ejemplo, con mucha frecuencia se describen las relaciones entre Dios y su pueblo a través de expresiones jurídicas, cuyo conocimiento es esencial para una correcta interpretación de los textos. Ya hemos advertido este he-

cho en el análisis de Éx 2 y en las disputas de Habacuc y de Job (cf. el comentario de Éx 17).

Los profetas recurren con mucha frecuencia a este lenguaje (cf., por ejemplo, Is 1,18-20; Jer 2,1-4,4; 5,1ss; Os 4,4-25; 6,1-6; Miq 6,1-8). Aunque pueda parecernos sorprendente, también los Salmos están entreverados de formulaciones jurídicas. Una lectura conjunta de los Salmos 50-51 ofrece una buena muestra de una querella de Dios con su pueblo. En el Salmo 50 se presenta Dios convocando a los testigos del proceso (v. 1-6) y acusando a Israel (v. 7-23). Sigue, en el Salmo 51, la confesión de la culpa y el perdón implícito de Dios, que pone fin a la querella y restablece la relación de la alianza interrumpida por el pecado. En Sal 27,7-14 el salmista invoca la intervención de Dios contra adversarios que se han presentado en un juicio con testigos falsos. En su soledad total, el orante tiene la certeza de la salvación de Dios.

Los Salmos describen a menudo a los enemigos con los rasgos de adversarios y acusadores de un proceso (cf. Sal 27,2-3). Pero Dios es justo y no deja que sucumba el inocente, no permite que caiga en el lazo del cazador, sino que interviene para liberarlo: «El que mora al abrigo del Altísimo y a la sombra del Omnipotente se aposenta, puede al Señor decir: ¡Mi refugio y fortaleza, mi Dios en quien confío! Él te libra, en efecto, del lazo del cazador y de la palabra perniciosa» (Sal 91,1-3).

XV

«ALLÍ ME ENTREVISTARÉ CONTIGO»
(Éxodo 25,1-22)

[1]*Habló Yahveh a Moisés diciéndole:* [2]*«Di a los hijos de*
Israel que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis, para
mí, de todo aquel que las ofrezca de buen corazón. [3]*Éstas*
serán las ofrendas que aceptaréis de ellos: oro, plata y bron-
ce; [4]*púrpura violeta y púrpura escarlata, carmesí, lino fi-*
nísimo y pelo de cabra; [5]*pieles de carnero teñidas de rojo,*
pieles de tejón y maderas de acacia; [6]*aceite para el alumbra-*
do, bálsamos para el óleo de la unción y para el incienso
aromático; [7]*piedras de ónice y piedras de engaste para el*
efod y el pectoral. [8]*Harán para mí un santuario, a fin de*
que habite en medio de ellos. [9]*Lo haréis en todo conforme al*
modelo del tabernáculo y de todo sus utensilios que voy a
mostrarte.

[10]*Harás un arca de madera de acacia, de dos codos y*
medio de largo, de codo y medio de ancho, y de codo y me-
dio de alto. [11]*La revestirás de oro puro; por dentro y por*
fuera la revestirás, y le pondrás, por encima, una moldura
de oro a todo su alrededor. [12]*Fundirás para el arca cuatro*
anillas de oro, que pondrás sobre sus cuatro pies; dos ani-
llas en un lado y dos en el otro. [13]*Harás también unas ba-*
rras de madera de acacia, las recubrirás de oro, [14]*y las in-*
troducirás por las anillas de los lados del arca para poder
llevarla. [15]*Las barras estarán siempre en las anillas del ar-*

ca, y no se sacarán. [16]*Pondrás en el arca el testimonio que*
te he de dar.
[17]*Harás también un propiciatorio de oro puro, de dos*
codos y medio de largo y de codo y medio de ancho. [18]*A gol-*
pe de martillo modelarás dos querubines de oro en los dos
extremos del propiciatorio. [19]*Pondrás un querubín en un*
extremo y otro querubín en el otro, formando cuerpo con el
propiciatorio en sus dos extremos. [20]*Los querubines tendrán*
las alas desplegadas en alto, protegiendo con ellas el propi-
ciatorio; y tendrán sus rostros vueltos el uno al otro, miran-
do al propiciatorio. [21]*Pondrás éste en la parte superior del*
arca, y depositarás en ella el testimonio que te he de dar.
[22]*Allí me entrevistaré contigo, y desde encima del pro-*
piciatorio, entre los dos querubines colocados sobre el arca
del testimonio, te comunicaré cuanto haya de ordenarte pa-
ra los hijos de Israel.

En el capítulo 25 se inicia una sección legislativa que se prolonga hasta el capítulo 40, interrumpida por los relatos del becerro de oro y la renovación de la alianza (caps. 32-34). Las leyes aquí recopiladas tienen un origen sacerdotal, es decir, más bien reciente, al menos en su redacción final (siglos VI-V), que dan una serie de normas para la construcción del santuario, los utensilios sacros y los ministros del culto. Entre 25-31 y 35-40 existe una correspondencia del tipo de mandato-ejecución: en 35ss se lleva a cabo lo que Dios ha ordenado a Moisés en los capítulos anteriores.

No entraremos en el detalle de cada uno de los capítulos, sino que nos detendremos en tres pasajes que tocan aspectos importantes de la religión de Israel: la tienda del encuentro y el arca de la alianza (25,10-22), el sábado (31,12-17) y la consagración del santuario (40,1-5).

Cabría preguntarse por qué el autor sacerdotal ha querido establecer una relación tan estrecha entre la

revelación del Sinaí y una serie de prescripciones que serían totalmente ininteligibles sin el templo de Jerusalén, construido por vez primera bajo Salomón, en el siglo X. El templo torna concreta y hace casi como visible la presencia de Dios en medio de su pueblo. Según la teología del profeta Ezequiel, sacerdote contemporáneo del período del exilio, es decir, cuando el santuario había sido destruido por los babilonios, el templo ocupaba el centro de la tierra prometida en cuanto que era el lugar de la presencia de Dios, hasta el punto de que su libro finaliza con una nueva denominación de Jerusalén que arroja luz sobre su carácter central: «allí está Yahveh» (Ez 48,35).

El autor sacerdotal, que vivió probablemente poco tiempo después de Ezequiel, quiere demostrar que la idea del templo no era nueva, sino que hundía sus raíces en los orígenes remotos de Israel. El templo, prefigurado en la tienda del encuentro, es la encarnación y la historización de aquel Dios que se había revelado en el Sinaí de manera estremecedora e inaccesible. El pueblo puede ahora encontrarlo y rendirle culto en su lugar santo, dando así cumplimiento al objetivo del éxodo, a saber, servir a Dios en aquel monte. La alianza hace que Dios esté tan cerca de su pueblo que habita en medio de él. Las tablas de la ley, guardadas en el arca depositada en la tienda del encuentro, son el signo visible de la cercanía de Dios y de la posibilidad que tiene el hombre de encontrarlo.

El santuario (25,1-9 // 35,4-29)

Al comienzo del capítulo 25 sólo se habla de la orden de Moisés para que los israelitas hagan acopio de lo necesario para construir el santuario. Siguen, en el capítulo 26, las instrucciones para la construcción, cuya ejecución se describe en el capítulo 36. Parece bas-

tante extraño que en los capítulos 35-40 se repita, al pie de la letra, todo cuanto se dijo en los capítulos 25-31, sin más diferencia que éstos hablan del mandato y aquéllos narran la ejecución. Habría bastado con decir, al final del capítulo 31, que todo se llevó a cabo de acuerdo con los preceptos dados por Dios a Moisés.

No obstante, la repetición tiene su propia lógica. Quiere destacar el hecho de que el santuario debe ser construido de una manera absolutamente acorde con las instrucciones dadas por Dios. La morada de Dios entre los hombres responde a la voluntad divina, manifestada desde mucho tiempo antes al pueblo de Israel. Es una morada muy especial, construida con los materiales y según las medidas queridas por Dios. Nada se deja aquí a la elección del hombre o al azar. Es Dios mismo quien prepara su morada para habitar en medio de su pueblo. También el culto está fijado por la voluntad divina, porque, ante todo, debe serle grato. No puede ser producto de la casualidad o de la improvisación.

Y, con todo, el hombre no se mantiene pasivo. Al contrario, tanto en la construcción del santuario como en la preparación del mobiliario y de los utensilios sacros, los israelitas aportan una fundamental colaboración. Se les pide a todos que contribuyan con sus ofrendas y con su trabajo: «Di a los hijos de Israel que me traigan ofrendas; vosotros las recibiréis, para mí, de todo aquel que las ofrezca de buen corazón» (Éx 25,2). El capítulo 35 da repetidos testimonios de esta universal cooperación, según la capacidad de cada uno (v. 10.20.21.22.23.24.25.26). La generosidad alcanza tales niveles que los responsables de los trabajos tienen que dirigirse a Moisés para que ponga fin al flujo de las ofrendas: «Todos los artífices que realizaban sus trabajos para el santuario, interrumpiendo cada cual lo que estaba haciendo, presentáronse a Moi-

sés para decirle: "El pueblo trae mucho más de lo que se necesita para la ejecución de la obra que Yahveh ha mandado hacer"» (36,4-5).

La casa de Dios se construye de acuerdo con los deseos divinos, pero no sin la generosa participación de los hombres. Se trata, por supuesto, de una visión idealizada de la construcción del templo. Basta recordar la información de 1Re 5, donde los trabajos para la edificación del templo no tienen nada de voluntario: «Decretó el rey Salomón una leva de prestación personal en todo Israel, y esta leva fue de treinta mil hombres. Y los enviaba al Líbano por turnos de diez mil cada mes. Un mes estaban en el Líbano y dos en sus casas. El encargado de la leva era Adoniram. Además tenía Salomón setenta mil hombres dedicados al transporte, y ochenta mil canteros en la montaña, sin contar los tres mil trescientos capataces de los intendentes de Salomón, que estaban al frente de las obras y de la gente que trabajaba en ellas» (1Re 5,27-30). Fue incluso preciso, según 2Cró 2,16-17, reclutar extranjeros para la construcción del templo.

La visión del libro del Éxodo está muy alejada de la realidad descrita en el libro de los Reyes. Fue, probablemente, la destrucción del templo la que llevó a subrayar, en el período exílico, que su construcción contó con la cooperación de todos los israelitas. El templo es obra de Dios, signo de su presencia preciosa e insustituible, en la que, sin embargo, se reconoce todo el pueblo. Tal vez la descripción de Éxodo contenía una invitación a renovar aquel prodigio de los primeros tiempos, cuando todos, con espíritu unánime y cada cual según sus medios, colaboraron en su edificación. Vienen a la memoria las afligidas exhortaciones del profeta Ageo, cuyo mensaje está enteramente consagrado a promover la reconstrucción del templo. Nos encontramos en el año 520, 18 años después del edicto de Ciro que permitía que algunos ju-

díos retornaran de Babilonia a Jerusalén para reedificar el templo (cf. Esd 1). Dice Ageo: «Este pueblo dice: "No ha llegado aún el tiempo de reedificar el templo de Yahveh." La palabra de Yahveh fue, pues dirigida por medio del profeta Ageo en estos términos: "¡Para vosotros, sí ha llegado el momento de vivir en vuestras casas artesonadas, mientras este templo se halla destruido! Ahora, pues, así habla Yahveh Sebaot: Considerad atentamente vuestros caminos. Subid al monte, traed madera, reconstruid el templo"» (Ag 1,2-4.7-8).

Hablando del edificio espiritual, la Iglesia, Pablo afirma: «Yo planté, Apolo regó; pero el crecimiento lo produjo Dios. Y así, lo que cuenta no es el que planta ni el que riega, sino el que produce el crecimiento: Dios. El que planta y el que riega son una misma cosa; eso sí, cada uno recibirá el salario a la medida de su trabajo. Porque somos colaboradores con Dios; y vosotros sois labranza de Dios, edificio de Dios» (1Cor 3,6-9). En la construcción del edificio espiritual de Dios, cada uno tiene su función y su carisma. Sólo mediante la participación de todos, cada cual a su modo, puede el edificio de Dios alcanzar su culminación (cf. 1Cor 12). Todos cuentan con la posibilidad de participar en esta edificación. Todos y cada uno están llamados a colaborar en la tarea con espíritu generoso. Esta participación en la construcción de la casa de Dios es la señal que distingue a los hombres y las mujeres que sitúan en primer lugar la preocupación por Dios, como ponen de manifiesto las palabras de Ageo.

Sólo en el templo reconstruido vuelve a habitar el Señor en medio de su pueblo, anuncia Ezequiel, que comparte esta visión ideal de la casa de Dios: «Caí rostro en tierra. Cuando la gloria de Yahveh entró en el templo por la puerta cuyo frontispicio da a oriente, el espíritu me elevó y me llevó al atrio exterior, y he

aquí que la gloria de Yahveh llenaba el templo. Mientras el hombre estaba de pie junto a mí, oí a uno que me hablaba desde el templo y me decía: "Hijo de hombre, éste es el lugar de mi trono y el lugar de las plantas de mis pies, donde voy a residir en medio de los hijos de Israel para siempre"» (Ez 43,3-7). Y del templo mana una fuente de agua de vida para todos los vivientes (Ez 47,1-12).

El arca de la alianza

Al contrario que el templo, el arca de la alianza podría muy bien ser testimonio de un aspecto antiguo de la religión de Israel, de acuerdo con algunos textos que son incluso anteriores al establecimiento de las tribus en Palestina. Se la menciona ya, en efecto, en los textos narrativos de Núm 10,35-36, donde acompaña a los israelitas en su marcha por el desierto hasta la tierra de Canaán y es protagonista de las victorias de Josué contra los cananeos (cf. Jos 3-6).

Pero es sobre todo en el libro primero de Samuel donde el arca aparece como elemento esencial de la protección de Dios (1Sam 4-7). Su presencia es causa de victorias para Israel, mientras que produce estragos entre los filisteos que se apoderaron de ella. David hará del arca el punto de referencia del culto a YHWH y la trasladará a Jerusalén, nueva capital del reino (2Sam 6).

No es fácil precisar cuánta realidad histórica subyace bajo estas narraciones. De todas formas, puede afirmarse con bastante probabilidad que el arca de la alianza desempeñó un cierto papel en el seno de algunas tribus israelitas durante la etapa de asentamiento en Canaán, como señal de la presencia de su Dios. Se la considera, en efecto, como signo concreto y material de la presencia divina en medio del pue-

blo. En sus orígenes no estuvo relacionada con la tienda del encuentro, con la que únicamente la vinculan los textos posteriores. Y fue también independiente de las tablas de la ley, que fueron depositadas en ella sólo a partir de la tradición deuteronómica (cf. Dt 10,1-5). Es probable que también en el «Testimonio» de que se habla en Éx 25,16 haya una referencia a la ley que regula la alianza con Dios.

Una vez construido el templo, el arca fue depositada en el lugar más sagrado del mismo: el santo de los santos (cf. 1Re 8,1-9). Comparada con la morada del desierto y la del templo –que son también lugares de la presencia de Dios– el arca parece guardar una relación más específica con la alianza y la ley, al menos en el desarrollo de la tradición. Es la señal preciosa de un Dios que se ha comprometido a llevar hasta su cumplimiento final lo que prometió a su pueblo, defendiéndole contra sus enemigos y conduciéndole hasta la tierra.

Resulta sorprendente que, después de Salomón, no vuelva a mencionarse el arca de la alianza. Hay tan sólo una alusión a ella en Jer 3,16: «Cuando os hayáis multiplicado y hayáis sido fecundos en el país, en aquellos días –oráculo de Yahveh– ya no se dirá "¡El arca de la alianza de Yahveh!", pues no les vendrá a la mente, ni se acordarán de ella, ni la echarán de menos, ni se volverá a hacer.» De estas palabras se debería concluir que el arca permaneció en el templo hasta que fue destruido por los babilonios, el año 587 a.C. Es, de todas formas, significativo el hecho de que Ezequiel, que, en su calidad de sacerdote, debía conocer indudablemente la tradición del arca, no la mencione en su visión del templo futuro.

La alianza está representada por el arca, pero la desborda. Dios establece con Israel una alianza nueva, en la que la ley no está ya escrita en tablas de piedra, sino en el corazón de los hombres: «Ésta será la

alianza que sellaré con la casa de Israel, después de aquellos días –oráculo de Yahveh–: Pongo mi ley en su interior y la escribo en su corazón» (Jer 31,33). Dios sigue estando presente en medio de su pueblo más allá y por encima de las instituciones materiales que concretan su presencia y su relación particular con Israel. No se debilitan sus vínculos de alianza, que no están sujetos a las vicisitudes humanas y a sus representaciones. La alianza de Dios es eterna: él está siempre presente en medio de su pueblo.

El problema del modo que reviste la presencia de Dios no fue exclusivo de Israel. Se plantea probablemente en todas las religiones y en todos los hombres, también en los de nuestro tiempo. En la época de Jesús, judíos y samaritanos discutían si Dios estaba presente en Garizim o en el templo de Jerusalén (cf. Jn 4,20-24). Las tradiciones antiguas del pueblo de la promesa nos transmiten, a este propósito, una gran enseñanza: es tanta la condescendencia de Dios para con los hombres que no desdeña hacer concreta su presencia en un lugar (santuario-tienda del encuentro-arca-templo de Jerusalén). Pero esto no significa que se deje aprisionar por las manifestaciones concretas de su presencia, condicionadas por las circunstancias de la historia y del tiempo en el que nacen. Se hace presente bajo formas nuevas y diversas, pero se mantiene siempre libre, como es libre la palabra que comunica a los hombres y que no tolera verse encerrada en esta o en aquella institución.

Se requiere un lugar para el encuentro con Dios –y así vivió Israel la presencia divina en el arca y en templo–, pero no es un elemento indispensable. Dios se manifiesta también de manera inesperada, como le aconteció a Elías en el monte Horeb. El profeta no encuentra a Dios en ninguno de los fenómenos teofánicos en los que cabría descubrirlo: no está ni en el viento huracanado, ni en el terremoto, ni en el fuego,

sino en el suave murmullo de la brisa (cf. 1Re 19,11-13). Es el mismo susurro del viento del Espíritu de que habla Jesús a Nicodemo: «No te extrañes de que te haya dicho: Es necesario que nazcáis de lo alto. El viento sopla donde quiere: tú oyes su silbido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así le sucede a todo el que ha nacido del Espíritu» (Jn 3,7-8).

XVI

«EL SÁBADO ES UNA SEÑAL ENTRE MÍ Y VOSOTROS» (Éxodo 31,12-17)

12 *Luego habló Yahveh a Moisés, diciéndole:* 13*«Tú habla a los hijos de Israel y diles: "Sobre todo, guardaréis mis sábados, porque es una señal entre mí y vosotros, en vuestras generaciones, para que se sepa que soy yo, Yahveh, el que os santifica.* 14*Guardaréis, pues, el sábado, porque es cosa sagrada para vosotros. Quien lo profanare morirá sin remisión; pues cualquiera que hiciera algún trabajo en sábado será exterminado de en medio de los suyos.* 15*Durante seis días se trabajará, pero el día séptimo es sábado de reposo, sábado consagrado a Yahveh. Quien hiciera algún trabajo en día de sábado, morirá sin remisión.* 16*Los hijos de Israel observarán el sábado y lo celebrarán en todas sus generaciones como alianza perpetua.* 17*Será entre mí y los hijos de Israel una señal perpetua, pues en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, pero descansó y tomó respiro el día séptimo".»*

Las últimas instrucciones que Dios transmite a Moisés se refieren al descanso sabático. Su ubicación, al final del capítulo 31, obedece sin duda a la preocupación por situar la institución del sábado dentro de la regulación del culto, y casi como su punto culmi-

nante. Todo cuanto se ha dicho en los capítulos 25-31 parece estar concebido a modo de una nueva creación orientada hacia el sábado, al término de la cual se le invita a Israel a reconocer la obra de Dios. Esta interpretación tiene un evidente origen sacerdotal, al igual que el relato de la creación de Gén 1,1-2,4*a*, que alcanza su plenitud en el sábado de Dios.

La estructura del texto es muy lineal pero muy densa a la vez: tras una introducción (v. 12-13*a*), siguen dos partes (I: v.13*b*-15; II: v. 16-17), que se inician con el mandamiento de la observancia del sábado y concluyen con la indicación temporal de los seis días laborales y del sábado, día en el que el hombre se asocia al tiempo de Dios tal como se manifestó en la creación (paralelo entre el versículo 16*a* y el 17*b*).

La colocación actual del precepto da una medida de la importancia que comenzaba a adquirir el sábado en el interior de las tradiciones de Israel, al menos a partir de la época del exilio. Desde aquella fecha en adelante, el sábado fue sin duda uno de los goznes sobre los que gira el ritmo de los tiempos del judaísmo, también del contemporáneo. En el sábado se encuentran el tiempo de Dios y el tiempo del hombre. El sábado es la esposa, a la que debe darse una solemne acogida cuando se incorpora a la vida de la comunidad. Así se canta en la sinagoga, al comienzo del sábado, mientras los participantes en la ceremonia se vuelven hacia la puerta como para recibir al sábado que hace su entrada. «Ven, amado mío, volvámonos al encuentro de la esposa para recibir al sábado. La observancia y el recuerdo, como si fuesen un solo mandamiento, nos ha permitido oír al Dios único... Venid al encuentro del sábado, caminemos, él es fuente de bendición, consagrado desde el principio, desde tiempos antiguos, culminación de la obra de la creación, pero el primero en el pensamiento divino. Santuario de reyes, ciudad regia, levántate, sal de la oscu-

ridad... Ven en paz, ¡oh corona del esposo!, y en gozo, en cánticos y en alegría, en medio de los fieles de tu pueblo predilecto, ven, ¡oh esposa!, ven ¡oh esposa! En medio de los fieles de tu pueblo predilecto ven, ¡oh esposa!, sábado reina» (según la traducción de C. Di Sante, *La preghiera di Israele*, Casale Monferrato 1985, p. 178).

Dice el gran comentario rabínico al Éxodo, *Exodus Rabba*: «Si Israel observa un sábado como debe ser observado, el Mesías vendrá. El sábado equivale a todos los restantes preceptos de la Torá» (25,12).

Pero, ¿cuáles son los orígenes de esta institución cardinal de la religión de Israel?

Los orígenes del sábado

Han sido muy prolijas las discusiones en torno a la posible conexión del sábado con otras instituciones similares presentes entre los pueblos del antiguo Oriente Próximo. Se ha hablado de un origen babilónico, en cuyos calendarios figuran como nefastos los días 7, 14, 21 y 28 de cada mes. Se habría conservado en las prohibiciones del sábado israelita el recuerdo de este carácter nefasto... Pero para algunos autores esto no explica de forma satisfactoria el hecho de que el sábado hebreo no presente los rasgos negativos propios de los días nefastos del calendario babilónico. La prohibición de trabajar, y todas las restantes limitaciones de la actividad humana derivadas de ella, no surgen de una idea negativa del sábado. Al contrario, el sábado es memoria bien de la creación o de la liberación de Egipto (cf. el comentario a Éx 20).

Se ha analizado también la hipótesis de un origen cananeo, o incluso quenita, ambiente en el que, al parecer, dio el yahvismo sus primeros pasos. De hecho, Moisés tuvo la revelación del nombre de Dios en una

región habitada por quenitas. Pero ninguna de estas hipótesis ofrece una explicación convincente, ni mucho menos segura. Es probable que en sus orígenes el sábado tuviera alguna relación con el ambiente en que vivía Israel, pero es difícil señalar una institución concreta y precisa a partir de la cual inició su andadura. En todo caso, parece ser que durante el período exílico la fiesta del sábado, ya existente, estuvo influenciada por el calendario babilónico y que fue precisamente a través de éste, o, por mejor decir, en contraste con éste, cuando asumió la significación gozosa que conserva hasta nuestros días.

En el seno de la tradición de Israel, el sábado está atestiguado en todos los códigos: el elohísta de la alianza (Éx 23,12), el yahvista (Éx 34,21), el sacerdotal (Éx 31,12-17), en las dos redacciones del decálogo (Éx 20,8-10 y Dt 5,12-14). Está testificado también en los textos proféticos más antiguos (cf. Am 8,5; Os 2,13: Is 1,13) como fiesta gozosa, celebrada en varios santuarios. Resulta, de todas formas, difícil afirmar con certeza, como hace De Vaux, que «el sábado hebdomadario se remonta... a la fundación del yahvismo» (R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona [4]1992, p. 604). Es, sin duda, de origen antiguo, aunque sólo adquiera carácter central en la religión judía a partir del exilio.

La significación del sábado

a) *Dios bendice y alimenta al hombre*

Hemos tenido ocasión de hablar del sábado a propósito del precepto de Éx 20,8-11. Al igual que en ese pasaje, también en Éx 31,17 se aduce como razón para observar este día su vinculación con el sábado de Dios al final de la creación: «Será entre mí y los hijos

de Israel una señal perpetua, pues en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, pero descansó y tomó respiro el día séptimo.» Se trata de la motivación típica de la tradición sacerdotal, perfectamente expuesta en Gén 2,1-3: «Así fueron acabados los cielos y la tierra y todos sus moradores. Y dejó Dios terminada en el día séptimo la obra que había hecho, y en el día séptimo descansó de toda la obra que hiciera. Bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó de toda su obra de creación.»

El sábado manifiesta, ante todo, que ha concluido la obra de la creación. Sin el día séptimo, la creación estaría incompleta. De hecho, en el relato sacerdotal no es el hombre, sino el sábado, el punto culminante de la actividad creadora. Y así, en Gén 2,3 Dios no sólo «bendice» el sábado, como había bendecido al hombre y a la mujer (1,28), sino que lo «santifica», lo convierte en día santo, esto es, particular, dotado de una relación sustancial con la divinidad. En el sábado, el tiempo del hombre se sitúa en la órbita de la semana creadora de Dios y la creación divina sigue manifestándose en la alternancia de trabajo y descanso del tiempo del hombre, que afirma y reconoce la obra de Dios.

Dios «bendice» el día séptimo. En el sábado, el hombre experimenta la fecundidad de la creación como don de Dios. Trabaja durante seis días, pero sólo en el séptimo, volviéndose a Dios, puede captar el verdadero sentido de su trabajo.

Tal vez se vincule a esta concepción el motivo del alimento en el desierto, tal como aparece formulado en Éx 16,22-29: el día sexto, Israel, en el desierto, debía recoger una doble porción de maná, que se reservará para el sábado, contrariamente a lo que ocurría el resto de la semana, cuando el maná recogido para el día siguiente se agusanaba y corrompía (16,19-20). El sábado está unido al alimento especial de Dios: el

día séptimo Israel reconoce a Dios como aquel que lo alimenta. Del cosmos de la creación hemos pasado a la historia: la bendición del sábado de Dios se prolonga en la preocupación de Dios por su pueblo Israel. No hay que preocuparse como aquellos incrédulos que salieron a recoger maná para el sábado. Dios se cuida de alimentar a su pueblo también cuando no trabaja.

b) *La alianza y el sábado*

Éx 31,17 describe el sábado como alianza, o al menos como signo de la alianza. No es del todo clara la significación del texto: «Los hijos de Israel observarán el sábado y lo celebrarán en todas sus generaciones como alianza perpetua.» Se trata de una posición particular. De hecho, el sábado está ligado a la creación (cf. aquí mismo el versículo 17) y a la salida de Egipto, pero no se le presenta directamente como alianza.

La alianza indica una relación especial de Dios con los hombres y con su pueblo. El significado del sábado coincide con el objetivo definitivo de la alianza, esto es, que YHWH mora en medio de su pueblo y le santifica: «Sobre todo, guardaréis mis sábados, porque es una señal entre mí y vosotros, en vuestras generaciones, para que se sepa que yo soy Yahveh, el que os santifica» (Éx 31,13; cf. Ez 20,12). Dos veces afirma el texto que el sábado es «señal» entre Dios y su pueblo. Este hecho conduce a reconocer que el Señor santifica al pueblo y hace, por tanto, posible la participación de los hombres en la vida divina. Mediante la observancia del sábado, Israel entra, por siempre, en una relación singular con su Dios. La amenaza de muerte contra quien no lo observe implica la exclusión de la participación en la vida divina y en la de aquella comunidad que le reconoce en la historia.

Creación e historia se unen en la observancia del sábado y así alcanza la historia su propia plenitud y su unidad. El sábado aparece, en efecto, en el inicio del mundo («en seis días hizo Yahveh los cielos y la tierra, pero descansó y tomó respiro el día séptimo»), pero figura también como la indicación de su futuro: es una «alianza perpetua» (v. 16), «una señal... en vuestras generaciones» (v. 13). En esta memoria en el tiempo puede vivir Israel en la presencia de Dios y en comunión con él.

XVII

EL BECERRO DE ORO
(Éxodo 32,1-14)

1Viendo el pueblo que Moisés tardaba en bajar de la
montaña, se congregó en torno a Aarón y le dijo: «Anda,
haznos un Dios que vaya delante de nosotros, pues a ese
Moisés, a ese hombre que nos sacó de Egipto, no sabemos
qué le ha pasado.» 2Aarón les respondió: «Quitad los zarci-
llos de oro que penden de las orejas de vuestras mujeres, de
vuestros hijos y de vuestras hijas, y traédmelos.» 3Todos los
del pueblo se quitaron los zarcillos de oro que llevaban en
sus orejas y se los entregaron a Aarón. 4Él los recibió de
sus manos, los hizo fundir en un molde, y con el metal fun-
dido fabricó un becerro. Entonces gritaron ellos: «Éste es tu
Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto.»
5Cuando Aarón vio esto, edificó un altar delante del bece-
rro y clamó, diciendo: «Mañana será fiesta en honor de
Yahveh.» 6A la mañana siguiente levantáronse temprano,
ofrecieron holocaustos y presentaron sacrificios pacíficos.
Luego la muchedumbre se sentó a comer y a beber, y des-
pués se levantaron para divertirse.

7Entonces dijo Yahveh a Moisés: «Anda, baja; pues tu
pueblo, el que yo saqué del país de Egipto, se ha pervertido.
8Pronto se han desviado del camino que yo les había pres-
crito; se han fabricado un becerro de metal fundido, delante
del cual se han postrado. Le han ofrecido sacrificios y han

dicho: "Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado del país
de Egipto".»
9 *Y añadió Yahveh a Moisés: «He visto lo que es este*
pueblo, y por cierto que es un pueblo de dura cerviz. 10 *Aho-*
ra, déjame que se encienda mi ira contra ellos y los extermi-
ne; pero yo haré de ti una gran nación.»
11 *Moisés trató de apaciguar la faz de Yahveh, su Dios,*
y le dijo: «¿Por qué, oh Yahveh, ha de encenderse tu ira
contra tu pueblo, al que sacaste del país de Egipto con gran
poder y mano fuerte? 12 *¿Por qué han de poder decir los*
egipcios: Con mala intención les ha hecho salir, para darles
muerte en las montañas y para exterminarlos de la superfi-
cie de la tierra? Desiste del furor de tu ira y renuncia a ese
castigo con que amenazas a tu pueblo. 13 *Acuérdate de*
Abraham, de Isaac y de Israel, tus siervos, a quienes juraste
por ti mismo, diciéndoles: Multiplicaré vuestra descenden-
cia como las estrellas del cielo, y daré a vuestra descendencia
todo ese país de que yo he hablado para que lo hereden per-
petuamente.»
14 *Yahveh renunció entonces al castigo con que había*
amenazado a su pueblo.

La composición del relato

Dentro de una serie de textos de carácter legislativo aparecen tres capítulos, 32-34, dotados de cierta unidad, al menos en su redacción final. Pero en lo relativo a su historia literaria la situación es más compleja y no es sencillo definirla con seguridad.

Hay, sin duda, en el relato, un estrato antiguo, que se remonta al menos a la época de Jeroboam I, funcionario del rey Salomón, convertido más tarde en su adversario y artífice de la división del país en dos reinos, el del norte, Israel, del que se proclamó rey, y el del sur, Judá. En el libro primero de los Reyes se narra que Jeroboam, para afianzar la separación de Jeru-

salén también desde el punto de vista del culto, «mandó fabricar dos becerros de oro y dijo a su pueblo: "Basta ya de subir a Jerusalén. Aquí tienes, Israel, a tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto." Y puso el uno en Betel y el otro en Dan» (1Re 12,28-29).

En todo caso, la tradición del becerro de oro refleja al menos el período histórico de Jeroboam (931-910). Entre otras cosas, es demasiado evidente la dependencia de los dos textos, precisamente por la significación que dan al becerro de oro. En el desierto, y ante el becerro de oro, los israelitas pronuncian las mismas palabras que Jeroboam: «Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto» (Éx 32,4).

Sin entrar aquí a fondo en el estudio de la prioridad de un relato sobre el otro, es seguro que, al meditar sobre la marcha de Israel por el desierto, el autor o los autores sacros vieron en el episodio de la fabricación del becerro de oro ciertos parecidos con cuanto sucedió en la época de Jeroboam, en cuanto que en ambos casos se detecta un intento por transformar el sentido de la presencia del Dios de Israel, YHWH, mediante su materialización. Y se entiende esta transformación como motivo de la ruptura de la alianza que Dios había sellado con su pueblo por medio de Moisés.

De esta fabricación del becerro arranca el relato de los capítulos 32-34, en cuyo interior no es fácil distinguir las tradiciones yahvista, elohísta y deuteronómica. La oración de Moisés en 32,9-14 parece tener rasgos deuteronómicos. Pero también afloran incertidumbres y contradicciones, y los redactores han intentado amalgamar la narración para darle una forma unitaria.

Los versículos que ahora examinamos presentan una estructura simple: *a*) fabricación del becerro de oro (v. 1-6); *b*) diálogo entre Dios y Moisés (v. 7-14); *c*) reacción de Moisés ante el pecado de Israel (v. 15-20).

La fabricación del becerro de oro (v. 1-6)

La narración se inicia con una petición del pueblo a Aarón: «Haznos un Dios que vaya delante de nosotros, pues a ese Moisés, a ese hombre que nos sacó de Egipto, no sabemos qué le ha pasado.» Esta petición brota de la impaciencia: Israel no sabe esperar el retorno de Moisés, que había subido al monte para encontrarse con Dios. De todas formas, su exigencia parece justificada y no se la debe entender forzosamente como demanda de un ídolo (tal como sugieren las traducciones «haznos dioses», o las que escriben «haznos un dios» con *d* minúscula). Moisés había sacado al pueblo de la tierra de Egipto y lo había guiado por el desierto, pero ahora parece haber desaparecido y, con él, también el Dios en cuyo nombre había actuado. Pero, en todo caso, aquella petición del pueblo revestía la gravedad de un gesto idolátrico: Israel pone en duda radical la presencia de Dios y su capacidad para conducirle por medio de Moisés. Dios parece haberse esfumado, incapaz ya de ponerse al frente para guiar al pueblo.

Es un dato muy interesante que se haga coincidir la ausencia de Dios con la de su mediador y profeta. Con sus gestos y sus palabras, Moisés era como el garante y el testigo de la presencia de Dios en medio de un pueblo que daba muestras continuas de resistencia frente a la acción de Dios y de su capacidad salvífica (cf. el comentario a Éx 16). El Dios de Israel, que entra en comunión con su pueblo mediante la palabra, tiene en sus mensajeros, los profetas, a los mediadores de su presencia. Eliminar al profeta significa privar a Dios de la posibilidad de establecer una relación con los hombres (cf., por ejemplo, los capítulos 7-8 de Amós).

Los israelitas admiten que Moisés es «el hombre que nos sacó de Egipto». No discuten, al parecer, la

acción que llevó a cabo, pero ponen en duda su eficacia y su sentido. Desde esta perspectiva, puede considerarse la petición de Israel como el punto culminante de su resistencia a la salvación, como su dificultad para reconocer que Dios está presente también en los momentos difíciles.

El becerro tenía, en efecto, la finalidad de conseguir la presencia de Dios. No se trataba probablemente *de una estatua, sino de un pedestal sobre el que la* imaginación pensaba que vendría a posarse la estatua invisible del Dios de Israel. Este pedestal se convertía en nueva señal de la presencia divina y, en cierto modo, reemplazaba la función de Moisés. Ante el becerro de oro se pronuncian las palabras: «Éste es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto.» Se contrapone claramente esta afirmación a lo que se había dicho de Moisés en el versículo 1. Al declarar: «Éste es tu Dios», se establece entre el pueblo y esta concreción de la divinidad una relación de alianza y, por tanto, de pertenencia. Recordemos que la fórmula de la alianza reza: «yo seré tu Dios y tu serás mi pueblo».

Es evidente que el becerro de oro no pretendía representar a un ídolo, como se deduce de las palabras de Aarón en el versículo 5: «Mañana será fiesta en honor de YHWH.» Aarón edifica un altar sobre el que se ofrecen holocaustos y sacrificios pacíficos. El banquete sagrado sanciona la redescubierta presencia de Dios en medio de Israel.

Pero Dios no se hace presente según nuestras formas, y mucho menos eliminando a sus enviados. Éste es el verdadero alcance del problema del becerro de oro, a través del cual Israel pretende reducir a YHWH a sus exigencias, como había hecho ya otras veces en el desierto.

Hay una doble intervención del Señor, rimada por las dos fórmulas introductorias de los versículos 7 y 9. Yahveh invita a Moisés a bajar del monte a causa del pecado de Israel, descrito como una perversión y una desviación del camino de Dios, y concretado en la fabricación del becerro de oro y en su adoración. El *lenguaje parece llevar ya la marca de la tradición deuteronómica*, que probablemente releyó e interpretó el episodio como un acto de idolatría.

También en las palabras de Dios se trasluce el cambio esencial acontecido en la confesión de fe del pueblo, que ya no reconoce en Moisés, sino en el becerro de oro, a aquel que le sacó de Egipto (confróntese el inicio del versículo 7 con el final del 8). Hay aquí una transformación sustancial en la conducta de Israel, que ignora el sentido de la salvación realizada por Dios. Se diría casi que Dios se distancia de Moisés en el tema de Israel: inesperadamente, aparece la expresión «tu pueblo» y no «mi pueblo», como sería normal cuando Dios admite ser su aliado. El pecado de Israel lleva a la ruptura de la alianza.

¿Cómo reacciona Dios? En Éx 2,25 «miró Dios hacia los hijos de Israel» y los tomó bajo su custodia, liberándolos del poder del faraón. Se trataba de un pueblo esclavizado, necesitado de ayuda. Si Dios ve, interviene para hacer justicia, para ayudar y salvar. También en este pasaje Yahveh «ha visto» a su pueblo, pero ahora con sentimientos totalmente distintos de los que tuvo en Egipto. Lo que ahora ve es un pueblo de «dura cerviz». Es una acusación muy fuerte, aunque frecuente en la Biblia. La dura cerviz expresa un comportamiento que se halla en la raíz misma del pecado de Israel y que podríamos llamar «esclerosis». Se trata de alguna parte o algún miembro del cuerpo humano que se endurece, que deja de ser flexible, que

ya no consigue flexionarse o inclinarse. La esclerosis puede afectar al corazón y entonces se habla de dureza de corazón (cf. el endurecimiento del faraón en Éx 7,3.13.14, etc. y el comentario a 7,8ss; en los Evangelios, Jesús reprocha a sus oyentes, e incluso a sus discípulos, por su esclerocardia: cf. Mc 6,52; 8,17; 10,5), o a la cerviz, o el cuello, como en nuestro texto (cf. Éx 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13).

La «dura cerviz» o la «dureza de corazón» son el resultado de la afirmación de sí mismo y del propio modo de pensar y desembocan en la negativa a escuchar a Dios y a reconocer la necesidad de ser salvados por él. Es un comportamiento muy similar al que los profetas condenan como «orgullo», «altanería». Según Ezequiel, tiene la misma gravedad que el pecado original (Ez 28,11-19; cf. la acusación lapidaria de Is 2,11-18). Jesús es muy claro a este propósito y está de completo acuerdo con el Antiguo Testamento: «El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado» (Lc 14,11; cf. Mt 23,12). Jesús es modelo de la *kenosis*, del despojamiento y humillación hasta la condición de siervo (cf. Flp 2,6-11). La «dura cerviz» manfiesta, pues, el pecado radical y provoca la ruptura de la alianza, que se fundamenta sobre la necesidad y la dependencia de Israel frente a Dios.

Esta actitud provoca la irritación divina, sentimiento que manifiesta la rebelión de Dios ante el pecado de su pueblo y su autoafirmación. La ira suspende la alianza, más aún, indica que Israel la ha quebrantado. En una relación paritaria, como es la de la alianza, en la que Dios es parte en la causa y no juez externo, Yahveh manifiesta a menudo su desacuerdo a través del sentimiento de la ira (cf. el comentario a 4,13-17).

Pero Moisés actúa como defensor en la causa. Tipifica la figura del intercesor que, en las dificultades o ante el pecado de Israel, interviene cerca de Dios. Así

al menos se le conocía en la época de Jeremías: «Aunque Moisés y Samuel estuvieran ante mí, no se volvería mi alma hacia este pueblo» (Jer 15,1).

La súplica de Moisés muestra el grado de su intimidad con Dios. Conoce bien las razones del corazón de Dios. El Dios de la Biblia no es, en efecto, un ser inerte, insensible, completamente indiferente ante las opciones de los hombres. Al contrario, es un Dios que se aíra, pero también un Dios de misericordia, de amor, de gracia. Moisés lo sabe y, en su papel de intercesor, intenta convencerlo para que renuncie a su ira. No busca justificaciones para Israel, no le proclama inocente. Sabe demasiado bien que su pueblo ha traicionado la alianza. Tal vez sabe también que difícilmente cambiará de conducta si Dios no introduce algún elemento nuevo. La «dura cerviz» es algo mucho más profundo y radical que un simple pecado o una falta aislada.

Así, pues, Moisés basa toda su estrategia en el mismo Dios en cuanto Dios ha hecho. Enumera tres motivos por los que el Señor debería «desistir de la ira»: 1) Él es el Señor que sacó a Israel de Egipto. Es él quien lo salvó, demostrando su poder. ¿Qué sentido tendría –parece decir el intercesor– destruirlo ahora? 2) ¿Qué dirán los egipcios de este Dios que libera a un pueblo de la esclavitud para exterminarlo luego en los montes? Aquí Moises apela al orgullo de Dios y al sentido de sus acciones salvíficas. La muerte de los israelitas pondría en entredicho, ante los enemigos, la capacidad salvífica divina. 3) Finalmente, el intercesor apela al juramento de Dios. Le «recuerda», es decir, le invita a actuar según este recuerdo, a mantener en pie el juramento hecho a los patriarcas, que incluye la doble promesa de descendendia y de tierra. Es significativo que el autor deuteronomista no mencione aquí a Jacob, como cabría esperar de esta secuencia, sino a Israel, identificando de este modo al Israel

de su tiempo con el de la época del desierto. El juramento sigue siendo válido aunque Israel no haya estado a la altura de la alianza.

Moisés alcanza su objetivo. Dios se conmueve ante sus palabras. El verbo hebreo del versículo 14 debería traducirse por «se arrepintió», o «se disgustó» del castigo que había pensado imponer a su pueblo. Dios puede arrepentirse, puede sentir desagrado. Ante las palabras del intercesor, no permanece inmutable, sino que cambian sus pensamientos y su corazón. Acontece así no porque se haya convencido de la bondad de su pueblo. Conoce bien su pecado. Cambia y se arrepiente únicamente por su gran misericordia y por su amor. Pero el intercesor desempeña un papel fundamental en este cambio.

XVIII

«YAHVEH HABLABA A MOISÉS CARA A CARA»
(Éxodo 33,7-23)

7Moisés tomó la tienda y la plantó fuera del campa-
mento, lejos del mismo, y la llamó tienda de la reunión. To-
do el que buscaba a Yahveh iba a la tienda de la reunión, si-
tuada fuera del campamento. 8Cuando Moisés se dirigía a
ella, todo el pueblo se levantaba y permanecía en pie, cada
uno a la entrada de su tienda, siguiendo con la mirada a
Moisés hasta que éste entraba en la tienda. 9En el momento
en que entraba Moisés en la tienda, descendía la columna
de nube y se posaba a la entrada de la tienda, y Yahveh con-
versaba con Moisés. 10Al ver la columna de nube pararse a
la entrada de la tienda, todo el pueblo se levantaba y se pos-
traba, cada cual a la entrada de su propia tienda. 11Yahveh
hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre con su
amigo. Después Moisés volvía al campamento, pero su ayu-
dante, el joven Josué, hijo de Nun, no se apartaba del inte-
rior de la tienda.

12Moisés dijo a Yahveh: «Mira, tú me dices: "Haz subir
a ese pueblo." Pero no me has dado a conocer al que envia-
rás conmigo. Y sin embargo, me dijiste: "Yo te conozco por
tu nombre, y has hallado gracia a mis ojos." 13Ahora pues,
si he hallado gracia a tus ojos, enséñame tu camino, para
que yo te conozca y halle gracia a tus ojos; pero ten también
en cuenta que esta nación es pueblo tuyo.»

14Y respondió él: «Iré yo mismo y te daré descanso.»
15Moisés replicó: «Si tú mismo no vienes, no nos saques de
aquí; 16pues, ¿en qué se conocerá que he hallado gracia a
tus ojos, yo y tu pueblo, sino en que tú vienes con nos-
otros? En esto se nos distinguirá, a mí y a tu pueblo, de
cuantos pueblos hay sobre la superficie de la tierra.»
17Yahveh respondió a Moisés: «Yo haré también esto
que pides, pues has hallado gracia a mis ojos y te conozco
por tu nombre.»
18Y dijo Moisés: «Muéstrame tu gloria.»
19Respondió Yahveh: «Haré pasar por delante de ti toda
mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre de Yah-
veh, pues hago gracia al que yo quiero hacerla, y tengo mi-
sericordia de quien yo quiero tenerla.» 20Y añadió: «Pero tú
no puedes ver mi rostro, pues el hombre no puede verme y
seguir después con vida.» 21Dijo todavía Yahveh: «Mira
aquí un lugar junto a mí; tú estarás de pie sobre la roca.
22Y sucederá que, cuando pase mi gloria, te meteré en la
hendidudra de la roca y te cubriré con la palma de mi mano
hasta que yo haya pasado. 23Después apartaré mi mano y
verás mi espalda; pero mi rostro no se podrá ver.»

Desarrollo del texto

La unidad de estos versículos se deriva del hecho de que giran entorno al tema de las modalidades que reviste la manifestación de Dios a Moisés y a su pueblo. Nos hallamos ante un hombre que anhela conocer y encontrar a Dios. Tal vez han confluido aquí dos relatos originariamente distintos. De hecho, así los presentan algunas traducciones: 7-11; 12-17; 18-23. Fueron reunidos, al parecer, con el propósito de dar respuesta a la pregunta de la presencia de YHWH y de la posibilidad de encontrarlo.

El problema de la presencia de Dios reaparece una y otra vez en los textos del éxodo, a menudo condi-

cionado por la conducta y las elecciones de Israel. Afloró ya en Ex 17,1-7, como pregunta esencial ante la falta de agua: «¿Está Yahveh en medio de nosotros o no?» (v. 7). También la fabricación del becerro de oro fue provocada por la convicción de que el Dios de Moisés resultaba ser más bien evanescente. El pueblo siente la necesidad de un Dios más visible y más presente. Estos versículos del capítulo 33 parecen querer entrar más a fondo y dar una respuesta a este problema.

La tienda del encuentro (v. 7-11)

La tienda de la reunión o del encuentro de que se habla en estos versículos parece ser distinta de la que se menciona en Éx 25, de origen sacerdotal. Según algunos, está relacionada con la tienda de Moisés citada en Éx 18,7, pero de ésta no se dice que sea lugar del encuentro con Yahveh. Tal vez existía un pasadizo entre ambas, aunque es difícil demostrarlo a nivel de la historia de la tradición. En todo caso, parece ser que la tienda del encuentro tiene un origen antiguo y que está ligada a la etapa anterior a la entrada en la tierra de Canaán.

¿Dónde puede encontrar a Dios un pueblo que no tiene residencia fija? Dios se hace presente en una tienda, es decir, en la morada propia de hombres del desierto. Existe una enorme diferencia entre ella y la descrita, con todos los rasgos específicos del templo de Jerusalén, en Éx 25. De todas formas, no se la sitúa entre las restantes tiendas del pueblo sino –y el dato se repite por tres veces– fuera del campamento, a una cierta distancia del mismo. Dios no se niega a manifestarse a su pueblo; pero quien quiera encontrarlo debe salir de las cosas de cada día, de lo que está acostumbrado a ver y en lo que se refugia. También

Elías, en el monte, tiene que abandonar la cueva en la que había buscado cobijo para salir al encuentro del Señor (cf. 1Re 19,11).

El que busca a Dios y quiere consultarlo puede ir a la tienda. Es, precisamente, «la tienda del encuentro», donde el hombre puede tener la certeza de que se halla en presencia del Señor. Pero hay en aquel pueblo un hombre, Moisés, cuyo encuentro con Dios reviste formas enteramente singulares. Aunque el texto lo describe como el modo habitual de encontrarse Moisés con Dios (los verbos usados en el versículo 8 son iterativos), testifica, al mismo tiempo, su carácter excepcional. Pasamos a analizar más de cerca esta descripción, tan sugestiva, destacando tres elementos:

a) *La participación del pueblo.* El camino de Moisés hacia la tienda es acompañado como por una procesión silenciosa y reverente. Todos se ponen en pie, salen a la puerta de sus tiendas, siguen a Moisés con la mirada hasta que entra en la tienda del encuentro y, cuando la columna de nube desciende sobre ella, se postran ante la presencia de Dios que habla con Moisés. Así, pues, aunque a distancia, el pueblo toma parte en el gran acontecimiento.

b) *La columna de nube.* No es ésta la primera vez que aparece en los textos del éxodo la nube, o la columna de nube. Cf. por ejemplo Éx 13,21-22; 14,19-24; 19,9.16; 24,15-18. Y, más adelante, Éx 40,34-36; Núm 9,15-22; 10,11-12; 17,7. Es señal de la presencia protectora de Dios, que viene para guiar a su pueblo. Se diría que esta columna une el cielo con la tierra; a través de ella desciende Yahveh en medio de Israel. El tema de la nube reaparece también en textos posteriores (cf. Is 4,5). En Eclo 24,3-4 se personifica a la Sabiduría como nube que cubre la tierra: «Yo salí de la boca del Altísimo, y como nube cubrí la tierra. Yo en las alturas planté mi tienda y mi trono fue una columna de

nube.» Con mucha frecuencia en la Biblia las teofanías, sean bienhechoras o destructoras, se hacen visibles a los hombres a través de los fenómenos de la naturaleza, como la nube, la tempestad, el huracán, el granizo, el trueno, el rayo, el terremoto.

c) *Dios habla con Moisés.* Se advierte el esfuerzo del autor de nuestro texto por encontrar las palabras adecuadas para describir la intimidad del encuentro de Dios con Moisés en la tienda: «Yahveh hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo.» La tradición deuteronómica recordará este rasgo del encuentro del Señor con Moisés como el elemento característico de las relaciones que le unen con Dios (cf. Dt 34,10). De manera parecida, en Núm 12,8 se dice que el Señor habla con él «cara a cara».

El término «cara» («faz», «rostro», en hebreo *panim*) se utiliza de varias maneras cuando se le aplica a Dios: los hombres buscan la cara de Dios (Os 5,15; Sal 24,6; 27,8); cuando Dios «oculta», o «esconde», o «aparta su cara», manifiesta su ira, su desaprobación frente al mal (cf. Dt 31,18; 32,20; Is 8,17; 54,8; 59,2; Jer 33,5; Sal 13,2; etc.). Con mucha frecuencia, el término va precedido de preposiciones que describen la actitud del hombre o del cosmos ante la presencia divina. Recita el Salmo: «Tú me muestras la senda de la vida; contigo (literalmente: ante tu cara) la alegría hasta la hartura; a tu diestra, delicias sempiternas» (Sal 16,11). Los que se dirigen al santuario van a «ver la cara de Dios». «Ana no subió, porque dijo a su marido: "Cuando el niño haya sido destetado, lo llevaré yo y será presentado ante Yahveh (literalmente: verá el rostro de Yahveh), de modo que se quede allí para siempre"» (1Sam 1,22). En el templo, Samuel «estaba al servicio (literalmente: servía la cara) de Dios» (1Sam 2,18).

Aunque las expresiones de Éx 33,11 no pretenden afirmar que Moisés viera la cara de Dios, indican, de

todas formas, una gran intimidad con él, propia y específica de las relaciones con este hombre. Contribuye a subrayar esta idea la segunda frase: «como habla un hombre con su amigo». Dios elimina toda distancia y diferencia cuando habla con Moisés. La decisión divina de comunicarse con Moisés mediante la palabra crea una sorprendente cercanía. Podría decirse que el modo como el Señor se encuentra con Moisés y habla con él es una forma de encarnación de Dios en la palabra. En la óptica cristiana, la encarnación de Dios como Palabra eterna ha llegado a su plenitud definitiva en Jesús, como dice claramente el prólogo de Juan: «La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14; cf. también Heb 1,1-4).

Dios está con su pueblo (v. 12-17)

Moisés busca una indicación segura sobre el camino a seguir y sobre la presencia divina en este camino. Sí, Dios habla con él, pero ¿adónde llevará la ruta que ha emprendido al sacar a Israel de Egipto? ¿Quién estará con él? Moisés suplica a Yahveh apoyándose en un hecho: sabe que ha hallado gracia a sus ojos, es decir, sabe que Dios le mira con benevolencia. Prueba de ello es que ha elegido comunicarse con él en la intimidad de la tienda.

La situación de estos versículos es un tanto confusa, bien sea en su desarrollo o tal vez ya en el mismo texto hebreo. La respuesta de Dios se articula en dos momentos, que dan pie a una nueva pregunta de Moisés, sobre la que se explanan los versículos siguientes. En la doble respuesta se afirma en sustancia la misma cosa: Dios camina con Moisés y con su pueblo y lo conducirá a la tierra prometida. El texto de la primera parte del versículo 14 no es del todo claro. La traducción «iré yo mismo» es un tanto simplista. En

su sentido literal, el texto hebreo dice: «Mi cara irá.» Tal vez se quiere decir que Dios precederá, con su presencia, la marcha de Israel.

Pero la respuesta divina no parece satisfacer enteramente a Moisés, que insiste para cerciorarse de que Dios irá con ellos (v. 15). Tal vez la primera respuesta le dejó un poso de incertidumbre. Así, pues, insiste en que la diferencia entre Israel y los demás pueblos consiste cabalmente en que el Señor camina con su pueblo. El intercesor se apoya en la elección para convencer a Dios de que le dé una mayor seguridad sobre su presencia concreta y permanente. Así ocurre en el versículo 17.

El Señor manifiesta su gloria (v. 18-23)

El Señor ha hablado con Moisés de una forma absolutamente singular, le ha dado la seguridad de su presencia victoriosa y salvífica. Pero a Moisés le queda aún otro gran deseo: quiere ver a Dios en todo su esplendor. Podemos comprender mejor el significado de la gloria de Dios leyendo el capítulo primero de Ezequiel, donde el profeta la contempla en toda su formidable belleza. Justamente en este capítulo encontramos también, en el nivel de las imágenes, la unidad profunda, descrita en Éx 33,7-23, entre la palabra de Dios, la nube y la gloria. Ezequiel ve una figura con semblantes humanos, «una especie de fuego que producía resplandor alrededor. Como la apariencia del arco iris que hay en las *nubes* un día de lluvia, así era la apariencia del resplandor que había alrededor: tal era la apariencia de la figura en la *gloria* de Yahveh. Al verlo, caí de bruces y oí la *voz* de uno que hablaba» (v. 27-28).

La gloria de Dios indica sobre todo el peso, la relevancia de Dios en la historia (en hebreo, el término

«gloria» tiene la misma raíz que el verbo *kabed*, que significa «tener peso, ser importante, digno de consideración») y su manifestación a través de los fenómenos de la naturaleza. La gloria es un título divino, que también se le tributa a Dios en el culto, como canta el Sal 29: «Tributad al Señor, hijos de dioses, tributad al Señor honor y fuerza, tributad al Señor la gloria de su nombre» (v. 1-2). En Éx 33,19-20, la gloria parece identificarse con la «bondad» y con la «cara» de Dios.

Todo el capítulo está impregnado del anhelo de Moisés por ver a Dios. El punto culminante de esta manifestación se condensa en el término «gloria». Dios no se niega a manifestarse a Moisés. Pero su teofanía en la historia son su «gracia» y su «misericordia», que no están ocultas sino que, muy al contrario, pueden llegar hasta todos los hombres, más allá y por encima de los méritos individuales. Éste parece ser el sentido de «hago gracia al que yo quiero hacerla y tengo misericordia de quien yo quiero tenerla».

No obstante, nadie puede ver la cara de Dios y seguir con vida, como repite con frecuencia la Escritura (cf. Éx 19,21; Lev 16,2; pero cf. también, en sentido opuesto, Gén 32,31; Jue 6,22-23). De todas formas, Dios comprende el anhelo de Moisés y le permite, con amor, ver una parte de sí: no la cara, sino las espaldas. Moisés contempla el paso de Dios. El Señor se manifiesta y a la vez se esconde, porque el hombre no podría resistir su vista. El mejor modo de ver a Dios es reconocerle a través de su misericordiosa manifestación en la historia de los hombres.

La gloria de Dios se ha manifestado en Jesús. En el citado prólogo de Juan encontramos también la unidad palabra-gloria. «La Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros. Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de hijo único que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). En la transfiguración, los discípulos pudieron contemplar la glo-

ria de Jesús, que anticipa su manifestación plena en la resurrección (cf. Lc 9,32). Reaparece la unidad gloria-nube-palabra. Como Moisés, los discípulos de Jesús pueden contemplar en él la gloria del rostro de Dios y oír la palabra del Padre, que llega hasta la vida de los hombres.

XIX

UN DIOS QUE PERDONA A SU PUEBLO
(Éxodo 34,1-7)

1*Dijo Yahveh a Moisés: «Tállate dos tablas de piedra*
como las primeras, y escribiré en ellas las palabras que ha-
bía en las primeras tablas que rompiste. 2*Prepárate para*
mañana: de madrugada subirás al monte Sinaí y allí espe-
rarás en la cima del monte. 3*Que nadie suba contigo ni se*
vea nadie en todo el recinto del monte; ni ganado menor ni
mayor pazca en las proximidades de este monte.»

4*Talló Moisés dos tablas de piedra como las primeras y,*
levantándose de madrugada, subió al monte Sinaí como se
lo había ordenado Yahveh, llevando en las manos las dos ta-
blas de piedra.

5*Yahveh descendió en la nube y estuvo allí con él; y*
Moisés invocó el nombre de Yahveh. 6*Entonces pasó Yah-*
veh delante de él y gritó: «Yahveh, Yahveh, Dios compasivo
y misericordioso, tardo a la ira y rico en gracia y fidelidad;
7*que guarda su benevolencia hasta la milésima generación;*
que tolera culpas, transgresiones y pecados, pero que no de-
ja nada impune y castiga la falta de los padres en los hijos,
y en los hijos de los hijos hasta la tercera y cuarta genera-
ción.»

Desarrollo del texto

La intercesión de Moisés mueve a Dios a una nueva intervención frente a su pueblo. El capítulo 34 narra, a través de un relato compuesto, la renovación de la alianza. Se repite aquí, en parte, la estructura de los capítulos 19ss, con la añadidura del mandato de tallar dos tablas de piedra: orden de tallar las piedras y de subir al monte y ejecución de la misma (v. 1-4); teofanía (v. 5-9); renovación de la alianza y ley (v. 10-28); Moisés transmite la ley a Israel (v. 29-35).

También en este capítulo se insiste mucho en la relación especial de Moisés con Dios. Moisés ejecuta con fidelidad la palabra de Dios y se encuentra con él en la soledad de la montaña. Su plegaria es eficaz: expresa, por un lado, su comunión con Dios y, por el otro, su interés por el pueblo. En la teofanía, Dios le muestra, de vez en cuando, algún aspecto o algún rasgo de su ser.

El Dios de la misericordia (v. 5-9)

La condescendencia de Dios hacia los hombres se expresa de una manera poco menos que física a través del verbo «descender», que describe cómo se aproxima a Moisés. Desciende en la nube y se para a su lado. Se acerca al hombre y, al mismo tiempo, se oculta; la nube indica, en efecto, su presencia, pero, al mismo tiempo, sólo permite traslucir sus semblantes. Nos hallamos ante el misterio de la presencia divina en el mundo, aquella presencia que Moisés había pedido ver. Y Dios, aun estando más allá y por encima de todas las cosas, no desdeña entrar en la historia concreta de los hombres, hablar con ellos, detenerse a su lado.

En Jesús alcanza toda su plenitud la condescen-

dencia de Dios. Jesús es la Palabra hecha carne, que viene a morar en medio de nosotros (cf. Jn 1,14). Viendo a Jesús, vemos la cara de Dios, su gloria y su belleza. Siguiéndole y escuchándole, aprendemos a conocer el corazón de Dios y a revestirnos de sus sentimientos (cf. Flp 2,5ss). En Jesús se manifiesta plenamente el nombre de Dios; sólo en el nombre de Jesús somos salvados (cf. 1Cor 6,11; Flp 2,9-11).

Es la condescendencia divina la que permite al hombre proclamar el nombre de Dios. Leemos: «Pasó Yahveh delante de él y gritó: "Yahveh, Yahveh".» Lo menos que puede decirse es que el sujeto de la acción («gritó») es ambiguo. Sintácticamente sería Dios, pero el sentido llevaría a pensar que fue Moisés. Dice Alonso Schökel, comentando este pasaje: «El trabajo de interpretación lleva a pensar que en este momento –cuando el Señor baja y Moisés siente la presencia– Moisés pronuncia el nombre de Yahveh y, al pronunciarlo, el eco le devuelve la misma palabra. Pero, en el eco humano, la voz enviada a la montaña cóncava o a la pared lisa nos es devuelta quizá con algunos armónicos de la montaña. En el caso presente no es la pronunciación de Moisés la que es devuelta por la roca; es Dios mismo el que va a pronunciar su nombre y sus títulos, y es necesario escucharlo así, porque cuando un hombre pronuncia el nombre de Dios, lo empequeñece en sus labios. Hay que invocar humildemente, y luego guardar silencio para oír el nombre de Dios pronunciado por él mismo y escuchar cómo suena» (L. Alonso Schökel y G. Gutiérrez, *La misión de Moisés*, Sal Terrae, Santander 1989, p. 114-115).

En el versículo 6 es Dios mismo quien, pasando delante de Moisés, pronuncia su nombre y desvela su identidad. Repite por dos veces su nombre, como para poner de relieve la solemnidad de cuanto va a decir. La lista de los títulos divinos de los versículos 6-7 resulta bastante singular por su extensión, fruto de la

unión de dos series de características que no se encuentran combinadas en ningún otro pasaje. La primera es la contenida en el versículo 6, que reaparece en algunos otros textos de origen reciente (cf. Sal 86,15; 103,8; 145,8; Jl 2,13; Jon 4,2; Neh 9,17.) De todas formas, sólo Sal 86,15 añade al fin de la lista el *we'emet* = «fidelidad». La segunda (v. 7) está parcialmente testificada por ejemplo en Éx 20,5-6; Dt 5,9-10; Jer 32,18. Tenemos una aproximación parcial de las dos listas en Núm 14,18, que parece citar a Éx 34: «Yahveh es tardo a la ira y rico en misericordia; soporta la falta y la transgresión, aunque no la deja impune, sino que castiga la falta de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación.»

Para explicar detenidamente estos atributos divinos sería preciso recorrer numerosos pasajes veterotestamentarios y redactar un tratado teológico, tal es su riqueza. A través de su condescendencia, Dios muestra su misericordia y su amor sin medida y sin límites. Es tan grande su benevolencia y su deseo de perdonar que olvida todo cuanto puede haber alejado de él a su pueblo: «culpa, transgresión, pecado». Su amor es sobreabundante, en la magnitud y en el tiempo; no es pasajero, no está sujeto a cambios, como el de los hombres. Conserva su gracia «por mil generaciones». La benevolencia divina desemboca en el perdón, no abandona a los hombres a su pecado. Incluso sus castigos tienen un límite; finalizan con la tercera y la cuarta generación. Pero no así su amor.

¿Castiga Dios al hombre?

Parece existir un gran contraste entre cuanto se ha venido diciendo hasta ahora y el final del versículo 7: «No deja nada impune y castiga la falta de los padres en los hijos, y en los hijos de los hijos hasta la tercera

y cuarta generación.» Entonces, ¡Dios castiga! Es ésta cabalmente la imagen que nos hacemos con frecuencia del Dios del Antiguo Testamento, en contraposición al del Nuevo: un Dios juez, pronto a castigar al hombre a causa del pecado.

Pueden darse varias respuestas para evitar el escollo causado por esta idea. Se dice, ante todo, que el castigo divino es expresión de su deseo de justicia, no de falta de misericordia. Y es verdad. Además, considerado desde el punto de vista humano, y en el marco de la relación de alianza, es el hombre el que con su pecado se aleja de Dios y rechaza su oferta de amor. Pero, con todo, no deja de ser menos verdad que resulta difícilmente aceptable la idea de un castigo divino que descarga sobre las generaciones siguientes.

Esta concepción se inserta dentro de la otra, más amplia, de la retribución: al pecado le corresponde el castigo divino, y a la fidelidad a la alianza la bendición, con todas las consecuencias. Incluso la enfermedad es considerada como castigo divino por los pecados, sean personales o familiares.

Habría que añadir, entre paréntesis, que no deberíamos escandalizarnos tanto por esta mentalidad, ya que de hecho es muy parecida a la de tantos que, todavía en nuestros días, atribuyen a Dios la culpa de una enfermedad inexplicable o de una muerte inesperada. Cúantas veces hemos oído decir: «¿Por qué has permitido que muera? ¿Por qué esta enfermedad, precisamente a él? ¿No había otros peores?»

En primer lugar, la idea de un castigo que recae sobre las generaciones siguientes pone de manifiesto la solidaridad del mal. El mal, el pecado, no queda confinado en sí mismo, no tiene una dimensión mera y exclusivamente personal, sino que afecta al curso de la historia. Del mismo modo que la salvación tiene una dimensión colectiva –el éxodo es la experiencia

de un pueblo– tambien el pecado tiene algo que va más allá de las transgresiones concretas e individuales y afecta a las generaciones. El mal individual tiene una profunda valencia social que con demasiada frecuencia es olvidada o tenida por secundaria.

De todas formas, ya el mismo Antiguo Testamento enfoca de diversas maneras el tema del castigo y de la retribución. Por poner un ejemplo, en sus páginas se sometió a discusión la idea misma de la recompensa. Hay un progreso en la revelación, que para el cristiano alcanza su plenitud en Jesucristo, pero que ya en la época paleotestamentaria buscaba respuesta a los interrogantes que plantea este problema. Desearía recordar aquí la respuesta que da Ezequiel en su capítulo 18. El profeta se opone precisamente a la idea de la transmisión del pecado a través de las generaciones y afirma categóricamente que cada uno es responsable de sus actos y sólo de ellos debe dar cuenta. No pone en duda la idea de la conexión entre pecado y castigo, pero insiste en la responsabilidad individual frente al bien y el mal. Dios no castiga la culpa de los padres en los hijos, sino que retribuye a cada cual según sus actos: «La persona que peca, ésa morirá. Un hijo no cargará con la culpa del padre, ni un padre con la culpa del hijo; la justicia del justo recaerá sobre él, y la maldad del malvado sobre él recaerá» (18,20).

De todas formas, esta respuesta no siempre resuelve el problema de la justicia. ¿Qué decir, en efecto, del inocente que sufre y muere en plena juventud? ¿Por qué parece que Dios le castiga, si no ha cometido ningún pecado? Ésta es la pregunta que se hace el libro de la Sabiduría ante los sufrimientos y la muerte prematura de los justos. Si la teoría de la retribución es correcta, una muerte en edad temprana significa un castigo de Dios. El autor del libro responde a estos interrogantes afirmando, en primer lugar, la idea,

también presente en otros pasajes de la Biblia, de que la muerte no viene de Dios, sino que ha entrado en el mundo a causa del diablo. Y sostiene, en segundo lugar, que la vida del hombre no acaba con la muerte: «Dios creó al hombre para la incorrupción, lo hizo imagen de su propia eternidad. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo; y la experimentan los que son de su partido. Mas las almas de los justos están en la mano de Dios y no las tocará tormento alguno. A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto, su salida de este mundo fue tenida por desgracia, y por ruina su partida de entre nosotros; pero ellos están en paz» (Sab 2,23-3,3).

Nuestro Dios es un Dios de vida. El mal y la muerte tienen su origen en el espíritu maligno y en la responsabilidad humana. No viene de Dios el mal, porque «para la incorrupción ha creado Dios al hombre». La enfermedad y la muerte son un signo, a veces misterioso, de la presencia del mal. La curación de la enfermedad es, por el contrario, una señal mesiánica: a través del Mesías entra Dios definitivamente en la historia de los hombres y vence el poder del mal. La resurrección de Jesús es la manifestación plena de la victoria del Dios de la vida.

XX

LA MORADA DE DIOS ENTRE LOS HOMBRES
(Éxodo 40,1-15)

[1]Yahveh habló a Moisés, diciéndole: [2]«El primer día
del primer mes erigirás el tabernáculo de la tienda de la
reunión. [3]Colocarás en él el arca del testimonio, y la cubri-
rás con el velo. [4]Llevarás la mesa y dispondrás lo que en ella
se ha de poner; colocarás el candelabro e instalarás en él
las lámparas. [5]Colocarás también el altar de oro para el in-
cienso delante del arca del testimonio, y pondrás el corti-
naje a la entrada del tabernáculo. [6]Colocarás el altar de los
holocaustos ante la entrada del tabernáculo de la tienda de
la reunión. [7]Instalarás la pila entre la tienda de la reunión
y el altar, y echarás agua en ella. [8]Dispondrás el atrio en
derredor, y pondrás el cortinaje a la entrada del atrio. [9]To-
marás el óleo de la unción y ungirás con él el tabernáculo
y cuanto haya en él; y lo consagrarás, con todos sus acce-
sorios, y será santo. [10]Ungirás también el altar de los ho-
locaustos y todos sus utensilios; después consagrarás el
altar, y será santísimo. [11]Igualmente ungirás la pila y su
soporte, y la consagrarás. [12]Harás avanzar a Aarón y sus
hijos hacia la entrada de la tienda de la reunión y los lava-
rás con agua. [13]Revestirás a Aarón con las vestiduras sa-
gradas, lo ungirás y consagrarás, para que sea sacerdote
mío. [14]Harás que se acerquen sus hijos, los vestirás con tú-
nicas, [15]y los ungirás de la misma manera que ungiste a

su padre, para que sean mis sacerdotes. Y su unción les conferirá el sacerdocio perpetuo de generación en generación.»

Desarrollo del texto

Hemos llegado a las páginas finales del libro del Éxodo. A partir del capítulo 35 se reanuda la parte legislativa, tras la interrupción de los capítulos 32-34. Esta parte se prolonga, ya sin interpolaciones interrupción, hasta el versículo 10 del capítulo 10 del libro de los Números.

Nuestro capítulo 40 narra la orden dada a Moisés de erigir la morada y su posterior ejecución y concluye con la toma de posesión del santuario por parte de Yahveh y con su presencia durante la marcha por el desierto mediante la nube. No está muy claro si el texto reanuda el relato de la construcción misma de la morada o si se refiere más bien a su ubicación dentro del campamento.

Resulta, en todo caso, impresionante el gran peso que se da a todo lo relacionado con esta construcción y la disposición de sus elementos. En los círculos sacerdotales esto se corresponde con la importancia del templo de Jerusalén y de cuanto acontecía en él. Pero esta importancia sólo se fue afirmando en épocas recientes.

El primer templo

Se llama primer templo al construido por Salomón (hacia 970-931). Su descripción se encuentra en 1Re 5,15-6,38 y en el paralelo de 2Cró 1-5. Llama inmediatamente la atención la diferente amplitud de estos dos relatos: el de las Crónicas es mucho más ex-

tenso y detallado. Vinculado a una visión sacerdotal de la historia, el autor de la obra histórica de los dos libros de las Crónicas y de Esdras y Nehemías reinterpreta la historia de Israel haciendo del templo su centro. Si se tiene en cuenta que se empieza a hablar del templo ya desde el capítulo 22 del primer libro de las Crónicas, tenemos un total de 13 capítulos dedicados a este tema.

La construcción del templo exigió el empleo de una abundante mano de obra, tanto autóctona, es decir, en general israelita, y no sólo judía, como extranjera (fenicios) para los trabajos de mayor especialización. Según el testimonio de 2Re 6,37-38, fueron necesarios cerca de 8 años para llevar a término toda la edificación.

De Vaux describe del siguiente modo la disposición del templo: «El templo era una construcción larga, abierta por uno de sus lados cortos. Se dividía interiormente en tres partes: un vestíbulo, llamado *ulam*, de una raíz que significa "estar delante", una sala de culto llamada *hekal*, que tiene en hebreo, como en fenicio, el doble sentido de "palacio" y de "templo" y que más tarde se denominó el santo, finalmente el *debir*, poco más o menos la "trascámara", que luego se llamó el santo de los santos; era el sector reservado de Yahveh, donde reposaba el arca de la alianza» (R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona [4]1992, p. 411s). Las dimensiones eran bastante reducidas: 20 codos de ancho por 70 de largo.

En un primer momento, el templo de Salomón fue concebido como el templo del rey. No parece haber tenido ninguna pretensión de unicidad. Seguían existiendo a la vez, en efecto, otros santuarios, tanto en el norte como en el sur (Betel, Dan, Guilgal, Beer Seba), aparte los llamados «lugares altos». Fue el rey Josías quien intentó poner en marcha, el año 622, un proceso

de centralización en torno al templo de Jerusalén, aunque con resultados efímeros. El edificio fue destruido por los babilonios, junto con la ciudad, el año 587. Su tesoro había sido llevado a Babilonia con anterioridad, en la primera deportación, del 597. Esta segunda vez el templo fue despojado de todo cuanto todavía le quedaba.

La destrucción del templo y de la ciudad asestó un duro golpe a los judíos, y más en concreto a la clase sacerdotal. El santuario representaba la presencia de Dios en medio de su pueblo. En él se concentraba la máxima parte de la vida religiosa del reino de Judá. Con los sacrificios y las ofrendas, con las peregrinaciones de las grandes fiestas, se había convertido en el punto de referencia indiscutido de todos los fieles de YHWH, sobre todo tras la destrucción de Samaria y el fin del reino de Israel, el año 721. Capta bien el sentido de aquella destrucción el profeta Ezequiel cuando dice que la gloria de YHWH abandona el templo (cf. Ez 10,18ss) y describe el magnífico esplendor del templo nuevo como la visión del futuro (cf. Ez 40ss).

El segundo templo

Después del exilio, uno de los primeros problemas con que se enfrentaban los repatriados era el de la reconstrucción del templo. Más aún, según el relato bíblico (Esd 1,1-11), fue precisamente esta reconstrucción el motivo del regreso de los primeros exiliados. Los trabajos se prolongaron durante mucho tiempo, por dificultades tanto internas como externas (cf. Esd 4,1-5; 5,16). Se vieron, además, interrumpidos y no volvieron a reanudarse hasta el año 520, gracias a la influencia de los profetas Ageo y Zacarías y bajo la dirección de Zorobabel y de Josué. El año 515 finalizaron las obras. Sus dimensiones debieron ser, más o

menos, las del templo de Salomón, aunque no lo sabemos con exactitud.

Este segundo templo se mantuvo en pie, con su forma y sus dimensiones, desde el año 515 hasta la época de Herodes el Grande, superando la gran crisis del 167, cuando Antíoco IV Epífanes lo profanó, al mandar sustituir el altar de YHWH por un altar a Zeus Olímpico. Herodes el Grande lo embelleció y amplió el área circundante, que medía cerca de 480 metros de longitud por 300 de anchura. Todos los atlas bíblicos dan las dimensiones del nuevo templo, destruido por Tito, junto con la ciudad de Jerusalén, el año 70 d.C.

El templo de Jerusalén adquirió una gran importancia en la época postexílica. A falta de libertad política y de un reino soberano, el templo y la ley se convirtieron en los dos polos de la religión judía. Con el advenimiento de los Macabeos, que reconquistaron la independencia política, se concentró, por vez primera, el poder político y el religioso en una misma persona: en efecto, Jonatán Macabeo unió, a su cargo de jefe, el de sumo sacerdote (cf. 1Mac 10).

También en tiempos de Jesús tenía gran importancia el templo. Baste recordar que por la fiesta de la Pascua el número de los habitantes de Jerusalén se triplicaba a causa de la multitud de peregrinos que subían a la ciudad para ofrecer sus sacrificios.

El templo, lugar de Dios

Ya hemos puesto de relive, en el comentario a Éx 25, la gran significación que tenía para Israel el templo, como lugar concreto de la presencia de Dios. El problema de los israelitas no era la existencia de Dios, sino el lugar donde poder encontrarlo.

La erección de la morada, correspondiente a la del

templo, se lleva a cabo siguiendo una serie de precisas disposiciones. El lugar de Dios tiene su propio orden interno, que debe ser respetado desde el primer momento de su construcción.

A la disposición interna de los diversos elementos (el arca del Testimonio, el velo, la mesa, el candelabro, el altar de los perfumes, la cortina, el altar de los holocaustos, la pila del agua, el atrio y otra cortina: v. 1-8) sigue la consagración mediante la unción, que se extiende tanto al mobiliario del santuario como a las personas a él destinadas, Aarón y sus hijos. La unción santifica tanto el recinto como a los sacerdotes, a los que capacita para acceder al lugar santo.

En la morada del desierto Dios acompaña a su pueblo de forma visible y elige algunos hombres para consagrarlos a su culto y servicio especial. Pero, según Éx 19,6, todo Israel será «reino de sacerdotes y nación santa». La santidad de Dios, que se manifiesta señaladamente en su lugar, puede comunicarse a todos cuantos se acercan a él. «Sed santos porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo», exhorta la ley de santidad (cf. Lev 19,2). Ser santo significa participar de la vida misma de Dios, estar en comunión con él. En la morada, en el templo, Israel puede alcanzar la comunión con Dios mediante la plegaria, el sacrificio, las ofrendas. Son Aarón y sus hijos quienes lo hacen posible, pero en realidad todo el pueblo es sacerdotal, porque puede encontrarse con su Dios y participar de su santidad.

En Jesucristo se hace de nuevo Dios presente en su santidad. Jesús glorificado es el nuevo templo de Dios, que permite a todos los hombres acceder a la divinidad. Él es el nuevo sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 7,15-17), el que ha entrado en el santuario celeste (cf. Heb 8-9) y mediante su muerte y resurrección ha abierto una ruta al cielo de Dios. Todos los hombres pueden participar de la

alianza que él ha estatuido y, haciéndose sus discípulos, pueden encontrarse con Dios. Jesús es, en efecto, el Hijo de Dios. En él se cumple y alcanza toda plenitud, en él somos «un pueblo sacerdotal y una nación santa» (1Pe 2,9), al que le ha sido abierto el camino del cielo, de la comunión y de la vida de Dios Padre.

Meditemos, para concluir, algunas de las palabras, tan profundas, de la constitución conciliar *Lumen gentium* sobre la Iglesia, relativas al tema de la presencia de Dios en virtud de la obra del sumo sacerdote Jesús: «Cristo el Señor, pontífice tomado de entre los hombres (cf. Heb 5,1-5), ha hecho del nuevo pueblo "un reino de sacerdotes para Dios, su Padre" (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, en efecto, por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo, para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales y anuncien las maravillas del que los llamó de las tinieblas a su luz admirable (cf. 1Pe 2,4-10). Por tanto, todos los discípulos de Cristo, en oración continua y en alabanza a Dios (cf. Act 2,42-47), han de ofrecerse a sí mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cf. Rom 12,1). Deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidan (cf. 1Pe 3,15)» (LG 10).

XXI

HACIA LA TIERRA
(Deuteronomio 6,10-13)

[10]*Cuando Yahveh, tu Dios, te haya introducido en la*
tierra que a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, juró que te
daría, ciudades grandes y magníficas que tú no has edifica-
do, [11]*casas repletas de toda suerte de bienes que tú no has*
acumulado, cisternas excavadas que tú no excavaste, viñe-
dos y olivares que tú no plantaste, y comas y te sientas sa-
ciado, [12]*guárdate entonces de olvidarte de Yahveh, que te*
sacó de la tierra de Egipto, de la casa de los esclavos. [13]*A*
Yahveh, tu Dios, temerás, a él servirás y en su nombre ju-
rarás.

Con el capítulo 40 llega a su fin el libro del Éxodo, pero no el éxodo entendido como camino desde Egipto a la tierra, desde la esclavitud a la libertad. El gran paréntesis legislativo ligado al Sinaí, que se prolonga hasta Núm 10,10, no interrumpe la tensión de esta marcha, no disminuye el deseo de la tierra prometida. Cuando pensamos en el éxodo, solemos detenernos en su primer acto, la salida de Egipto. Pero no hay éxodo sin tierra. Es en ésta donde alcanza Israel su libertad plena.

La tierra, don de Dios

La tierra es el don de la alianza, el regalo de Dios a su pueblo. Israel no tiene ningún mérito, ni puede exhibir ningún derecho a la posesión de la tierra. Dt 6,10ss pone de relieve esta realidad de la tierra como don: Israel no ha hecho nada para tener las ciudades, las casas, los pozos, los viñedos y los olivares. No fue él quien edificó, llenó, excavó y plantó.

Esta idea se repite, como una especie de estribillo, en los primeros capítulos del Deuteronomio. Se lee en el capítulo 8: «Guárdate de pensar en tu corazón: Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han proporcionado esta riqueza. Acuérdate de Yahveh, tu Dios, que fue quien te dio fuerza para procurarte riqueza, a fin de establecer la alianza que bajo juramento prometió a tus padres» (v. 17-18).

También el asentamiento en la tierra de Canaán está descrito en los primeros 11 capítulos del libro de Josué como una gran campaña militar de Dios, que desbarata a los enemigos de Israel. Es emblemático, a este propósito, el relato de la conquista de Jericó. Más que una acción bélica, Israel lleva a cabo un acto litúrgico, una especie de procesión en torno a la ciudad, tras el arca portada por los sacerdotes y precedida por otros siete sacerdotes que tocan las trompetas. Al séptimo día, tras haber rodeado de esta manera la ciudad, se desploman las murallas y el pueblo puede entrar y apoderarse de Jericó. La misma ley del exterminio (en hebreo *herem*) quiere poner de relieve que el autor de la victoria es el Señor y que a él le pertenece la tierra con todos sus bienes. A Israel se le da la tierra merced a una intervención de Yahveh, que combate por su pueblo. Como en Éx 14, también aquí es Dios quien actúa y salva a su pueblo, derrotando al enemigo y concediendo a Israel la posesión del país.

De ahí que los testigos del Deuteronomio insistan

en la necesidad de la «memoria»: «Cuando Yahveh, tu Dios, te haga entrar en la tierra... que había jurado darte.... guárdate de olvidar a Yahveh, que te sacó de la tierra de Egipto, de la condición de siervos.» Cuando estéis en la tierra, es decir, en la bendición, en la abundancia, en el bienestar, acuérdate de Yahveh que te liberó de la esclavitud. Cuando os encontréis bien, no penséis que os bastáis por vosotros mismos, no viváis *como si estos bienes fuesen* vuestros; acordaos de vuestra esclavitud y de que los bienes, la tierra, son un don de tu Dios. El recuerdo, en el presente, del Dios liberador, y por tanto de la situación de partida, es esencial para no convertirse en esclavos de las cosas que ahora se poseen. El bienestar constituye, en efecto, una tentación que podría alejar de Dios e inducir a vivir con estilo altanero (cf. el texto citado de Dt 8,17ss).

Ya en la tierra, es indispensable «recordar» la salvación llevada a cabo por Dios y no olvidar que los bienes son fruto de la bendición divina. En el siglo VIII, el profeta Oseas acusará a Israel de prostitución, de traición al amor y a la alianza de Dios, justamente a causa del problema de los bienes de la tierra: «Ella (Israel) decía: Me iré tras mis amantes que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas» (Os 2,7). La prostitución consiste en atribuir el origen de los bienes de la tierra a los ídolos, y no a Dios. Porque esto significa desconocer que ha sido Dios quien ha traído la salvación.

En virtud de esta memoria puede Israel vivir en la tierra la alianza con Dios y llevar, por consiguiente, a cabo el éxodo en toda su plenitud, alcanzando la verdadera libertad del servicio y del amor de Dios, como recuerda varias veces el Deuteronomio en el mandamiento principal: «Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas... A Yahveh, tu Dios, temerás, a él servirás y en su nombre jurarás» (Dt 6,5.13).

La tierra: solidaridad con el hermano necesitado

Existe una serie de leyes vinculadas a la tierra, como por ejemplo las del año sabático y el año del jubileo (cf. Dt 15; Lev 25), que ponen de relieve el sentido de la tierra como don, pero ahora ya no tanto en relación a Dios cuanto más bien respecto al prójimo. No se sabe si esta normativa fue realmente practicada en Israel ni a partir de qué fecha. Por algunos de sus rasgos, más parecen una exigencia, un modelo, que una realidad vivida. En cualquier caso, manifiestan de modo claro la actitud radical que se deriva del hecho de vivir en una tierra que es don de Dios.

El sistema de los préstamos era una de las causas más frecuentes de empobrecimiento de las clases económicamente más débiles, a menudo campesinos que se veían forzados a endeudarse para poder volver a comprar las tierras vendidas, o a dar en prenda ciertos bienes, que luego tenían que desempeñar. Los préstamos y los empeños estaban muchas veces vinculados a la posesión de tierras. El año de remisión, la ley preveía el cese de todos los derechos de los acreedores: «No debe haber pobre alguno en medio de ti. Porque Yahveh te bendecirá copiosamente en el país que Yahveh, tu Dios, te da en heredad» (Dt 15,4). La posesión de la tierra está ligada a la bendición de Dios y hace posible que no haya en ella gente necesitada.

Pero el autor sabe bien que nunca podrá eliminarse totalmente la presencia de los pobres en medio del pueblo. Así, en los versículos 7-11 insiste en la solidaridad frente a ellos. No se contenta con exhortar a la generosidad, sino que va al fondo de los sentimientos que la acompañan:

1) «No endurezcas tu corazón, ni cierres tu mano.» La falta de generosidad tiene su origen en la dureza del corazón, que calcula los propios intereses, que

mide toda acción respecto a los menesterosos, que no sintoniza con las necesidades del hermano, sino que defiende lo suyo por temor.

2) «Guárdate de que surjan en tu corazón estos designios rastreros: Se acerca el año séptimo, el año de la remisión, y así mires con malos ojos a tu hermano pobre y no le des nada; no sea que él clame contra ti a Yahveh y cargues con un pecado.» Los cálculos en defensa de los propios intereses hacen malas a las personas y no permiten mirar al necesitado con los sentimientos misericordiosos de Dios. La negativa a la solidaridad hace que el pobre clame a Dios y provoca la intervención divina. Si un pobre clama, Dios le escucha y le salva. Cerrar el corazón y los ojos a las necesidades del hermano es un pecado contra Dios. ¿Cuántos reconocen este pecado en nuestra sociedad?

3) «Dale con generosidad, sin que al darle se apene tu corazón; pues por esta acción te bendecirá Yahveh, tu Dios, en todas tus obras y en todo lo que emprenda tu mano.» El autor sagrado pone en guardia frente a un último sentimiento: la tristeza en el dar. De hecho, esta tristeza denuncia un corazón que tiene miedo de perder algo, de privarse de algo cuando da a los otros. La tristeza se deriva del gran amor por sí mismos y por la conservación de la propia vida. Esta tristeza aparece en quienes aún no han descubierto el secreto que el apóstol Pablo confía como testamento a los presbíteros de Éfeso, citando una sentencia de Jesús: «Se es más feliz en dar que en recibir» (Act 20,35). Es también Pablo quien exhorta a los corintios a la colecta por la Iglesia de Jerusalén con estas palabras: «Tened esto presente: el que siembra con mezquindad, con mezquindad también cosechará; y el que siembra con largueza, con largueza también cosechará. Cada uno dé como haya decidido en su corazón, no a disgusto ni a la fuerza, pues Dios ama al que da con alegría» (2Cor 9,6-7). De la generosidad

mana no sólo la alegría sino también la abundancia de una vida plena.

Ésta es la tierra hacia la que Israel camina: don de Dios que se hace don para los pobres. Vivir el éxodo en la tierra es aceptar esta dimensión, para no caer prisioneros de sí mismos, para no retornar a la esclavitud, para vivir al servicio de Dios que da con generosidad a su pueblo, y experimentar así el gozo del dar.

XXII

HACIA EL FUTURO: DIOS PROTEGE A SU PUEBLO
(Éxodo 40,34-38)

34 *Entonces la nube cubrió la tienda de la reunión, y la*
gloria de Yahveh llenó el tabernáculo, 35 *de suerte que no*
podía entrar Moisés en la tienda de la reunión, porque so-
bre ella posaba la nube, y la gloria de Yahveh llenaba el ta-
bernáculo.
36 *En todos sus desplazamientos, cuando la nube se al-*
zaba de encima del tabernáculo, poníanse en marcha los hi-
jos de Israel; 37 *pero si la nube no se alzaba, no se movían*
hasta el día en que se alzara. 38 *Pues la nube de Yahveh se*
posaba de día sobre el tabernáculo, y durante la noche se ha-
cía de fuego a la vista de toda la casa de Israel, y así todo el
tiempo que duraron sus desplazamientos.

Así termina el libro del Éxodo. Antes de iniciar una nueva recopilación de leyes, el autor sagrado siente la necesidad de reafirmar la presencia de Dios mediante la nube y la gloria en la morada.

Hemos tenido ya ocasión de pararnos a reflexionar sobre la nube, la gloria y la morada. La presencia divina presenta varias vertientes: por un lado es visible (en la nube, o en el fuego durante la noche), por otro resulta inaccesible. De este modo, sabe Israel que Dios no le abandona durante la marcha hacia la tie-

rra. En las dificultades del desierto, la nube es señal de una presencia protectora que marca el compás de las etapas e indica la dirección del camino.

El libro del Éxodo finaliza señalando un futuro que está en las manos de Dios y bajo su protección. Si Israel se confía a esta presencia y no busca en ídolos mudos la salvación, llevará a buen término su éxodo y gozará de la bendición divina.

En este futuro, entrevemos la presencia definitiva de Dios en la historia de los hombres, tal como se manifestó en Jesús de Nazaret. También nosotros, como Moisés, deseamos ver la cara de Dios. A través de Jesús y de su humanidad podemos ver algo de Dios. *Dice el apóstol Felipe a Jesús: «Señor, muéstranos al* Padre y eso nos basta.» Jesús le responde: «Llevo tanto tiempo con vosotros, ¿y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,8-9).

En el futuro vemos el éxodo de Jesús del Padre y hacia el Padre. Su existencia es interpretada como un éxodo. Es sobre todo Lucas el que, siguiendo el esquema de Marcos, nos habla de la vida de Jesús como de un camino hacia Jerusalén, y de su muerte y resurrección como de un éxodo: «He aquí que dos hombres conversaban con él: eran Moisés y Elías, que, aparecidos en gloria, hablaban acerca de su partida [= su éxodo], la cual había de cumplir él en Jerusalén» (Lc 9,30-31). El éxodo de Jesús es el definitivo, porque en el paso de la muerte a la vida vence toda esclavitud y toda muerte. Él es la nueva Pascua, que abre para siempre a los hombres el camino del cielo y del encuentro con Dios. Jesús es el cordero pascual que libera a su pueblo (cf. Jn 19,36).

Según el evangelista Juan, Jesús recorre los mismos caminos que su pueblo, como aquel que quita el hambre y la sed por siempre (cf. Jn 3;4;6). Guía a su grey como buen pastor, «saca» a las ovejas del redil y

las conduce a los pastos (Jn 10,1-17). Alzado sobre la cruz como la serpiente de bronce que Moisés alzó en el desierto (cf. Núm 21,4-9), da la vida eterna a quienes creen en él.

En su éxodo, Jesús lleva a su plenitud aquellas dos realidades a las que tiende desde siempre la historia y que Israel había vivido en su éxodo: la de hijo de Dios (cf. Éx 4,22; Os 11,1) y la de hermano en un pueblo (cf. Éx 2,11-12). Él es el Hijo de Dios, que realiza en sí la imagen verdadera de Dios (cf. Col 1,15) y encarna esta imagen en su humanidad. En la encarnación, en su vida, muerte y resurrección, el Señor manifiesta la realidad de un hombre nuevo, de un hombre pleno, libre no de las debilidades del desierto (de hecho llora, sufre, se entristece, muere), sino de la esclavitud de estas debilidades, que degenera en pecado y muerte. Él es el hombre nuevo de que habla Pablo (cf. Col 1,19; 2,9: Ef 1,20-23; 3,19).

De ahí que la vida, la muerte y la resurrección del Señor Jesús sean la comunicación de esta humanidad plena, sean lucha y victoria sobre toda forma de esclavitud, sean la liberación del mal bajo todas sus manifestaciones. Las experiencias vividas por el Señor son el testimonio seguro de que es posible un éxodo, una salvación frente a toda condición humana. Conformándonos a la humanidad de Cristo, también nosotros seremos liberados y llevaremos a buen término nuestro éxodo. El discípulo está llamado a seguir el éxodo de Jesús, saliendo de sí mismo para conformarse a él, muerto y resucitado por nosotros.

Por eso, el Señor Jesús es «nuestro primer hermano» (cf. Rom 8,29), el hermano que permite a los hombres reconocerse como hermanos, el primer hermano en un pueblo de hermanos. Él eliminó cuantas divisiones nos separaban de los otros, para formar la única familia de Dios (cf. Ef 2,11-22).

Como discípulos de Jesús, también nosotros podemos llevar a cabo nuestro éxodo y seguir al buen pastor que guía y protege nuestra vida, para caminar juntos hacia el futuro del reino de Dios, cuando él será todo en todos.